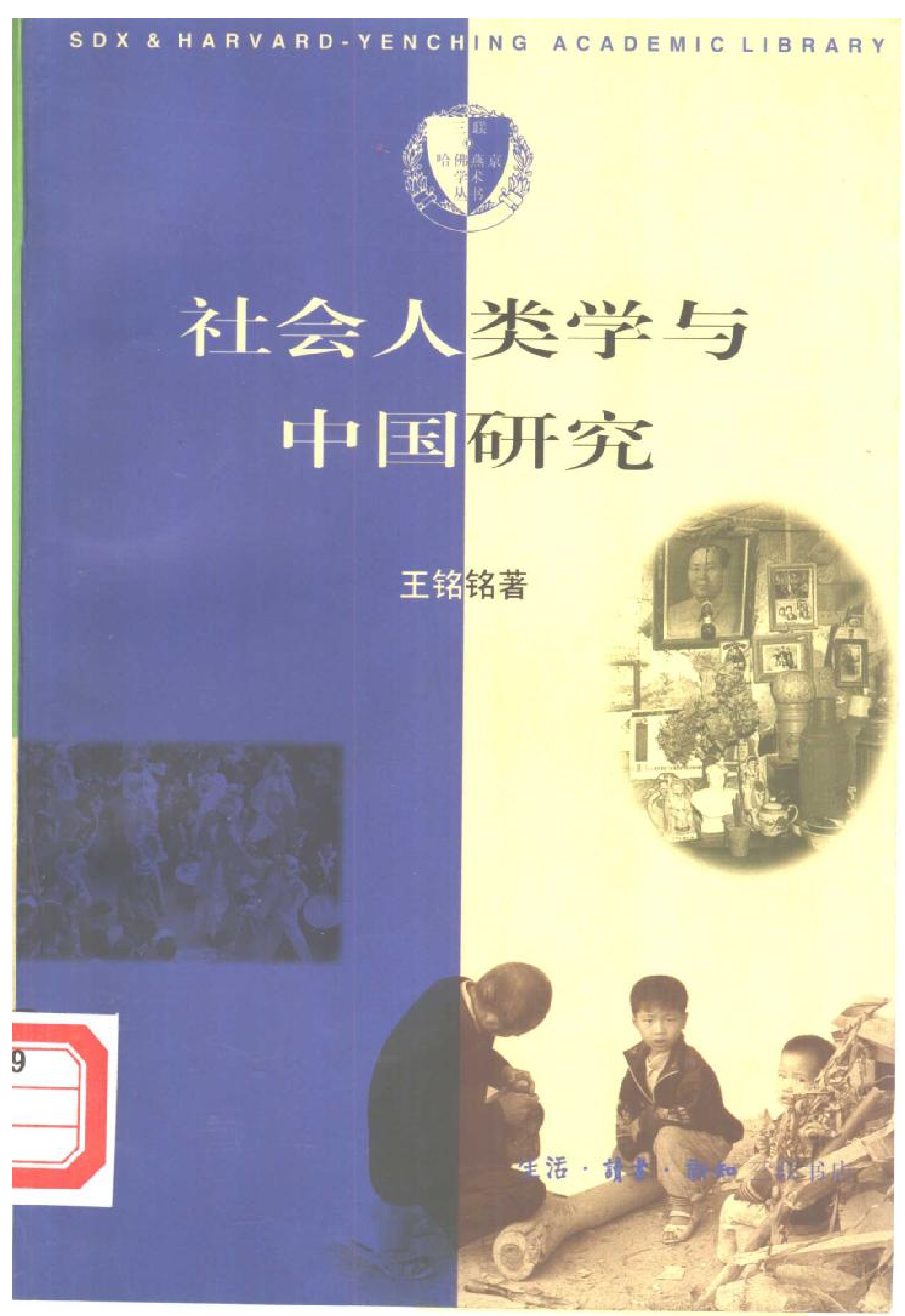

SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC LIBRARY
三联
哈佛燕京
学术丛书
社会人类学与
中国研究
王铭铭著

三联 ◉ 哈佛燕京学术丛书

# 社会人类学与中国研究

王铭铭著

生活·讀書·新知 三联书店

Our Academic Books
are subsidized by
the Harvard－Yenching Institute,
and we hereby express
our special thanks.

**图书在版编目(CIP)数据**

社会人类学与中国研究/王铭铭著.－北京:生活·读书·新知三联书店,1997.6
(三联·哈佛燕京学术丛书)
ISBN 7－108－01028－3

Ⅰ.社… Ⅱ.王… Ⅲ.①社会人类学－研究 ②社会人类学－中国－研究 Ⅳ.C912.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(97)第 05573 号

**责任编辑** 许医农
**封面设计** 宁成春
**出版发行** 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)
**邮　　编** 100010
**经　　销** 新华书店
**排　　版** 北京新知电脑印制事务所
**印　　刷** 北京京海印刷厂
**版　　次** 1997 年 6 月北京第 1 版第 1 次印刷
**开　　本** 850×1168 毫米 1/32　印张 11.25
**字　　数** 236 千字
**印　　数** 0,001—7,000 册
**定　　价** 18.60 元

本丛书系人文与社会科学研究丛书，
面向海内外学界，
专诚征集中国新进中青年学人的
优秀学术专著(含海外留学生)。

•

本丛书意在推动中华人文学术与
社会科学的发展进步，
奖掖继起人材，鼓励刻苦治学，
倡导基础扎实而又适合国情的
学术创新精神，
以弘扬光大我民族知识传统，
迎接中华文明新的腾飞。

•

本丛书由哈佛大学燕京学院
(Harvard－Yenching Institute)
和生活·读书·新知三联书店共同负担出版资金，
保障作者版权权益。

•

本丛书邀请国内资深教授和研究员
在北京组成丛书学术委员会，
并依照严格的专业标准
(原则上要求参选书稿高于一般博士论文水准)，
按年度评审遴选，
决出每辑书目，保证学术品质，
力求建立有益的学术规范与评奖制度。

# 凡　例

1. 本书的外文人名、地名及专有名词一般均依据国内通用译法译出并在首次引用时加注原文；

2. 国外汉学家译名分成两类：(1)有一些汉学家取了汉文姓名，如 Marcel Granet 自己取名“葛兰言”、William Skinner 自己取名“施坚雅”，笔者即不另行音译；(2)其他人名原本未取有汉名，则根据通用译法译出，如“Maurice Freedman”译为“弗里德曼”；

为读者查阅之便，特列本书提及的主要汉学人类学者译名(以原姓氏英文字母为序)如下：

| | | | |
|---|---|---|---|
| Emily Martin [Ahern] | 马　丁 | Daniel Kulp | 库尔伯 |
| Hugh Baker | 裴达礼 | Daniel Overmyer | 欧大年 |
| Myron Cohen | 孔迈隆 | Burton Pasternak | 帕斯特耐克 |
| Kenneth Dean | 丁荷生 | Jack Potter | 波　特 |
| Prasenjit Duara | 杜赞奇 | P. Steven Sangren | 桑格瑞 |
| David Faure | 科大卫 | Kristofer Schipper | 施珀尔 |
| Stephan Feuchtwang | 王斯福 | Helen Siu | 萧凤霞 |
| Maurice Freedman | 弗里德曼 | G. William Skinner | 施坚雅 |
| Bernard Garlin | 葛伯拉 | Barbara Ward | 华英德 |
| Hill Gates | 葛希芝 | James Watson | 华　生 |
| Marcel Granet | 葛兰言 | Robert Weller | 魏　勒 |
| De Groot | 德格鲁特 | Arthur Wolf | 武雅士 |
| Steven Harrell | 郝　瑞 | | |

3. 为了方便读者阅读，本书设有“章后注”和“本书主要参考文献”栏目。章后注包括两种内容：(1)引文注释；(2)一般说明性注解。为了避免重复，引文注释所引及之中外文书目只注明作者、出版年代、书名、页码，不加注出版社及出版地点，所引及之论文则注明作者、出版年代、论文题目、刊载杂志、期号。参考文献较为全面地注明所有引文的作者、出版年代、书/论文题目、出版社、出版地点等细节，以便读者进一步查阅。

4. 为了区别同一作者在不同年份所发表之作品，全书所有引文注释及参考文献均在作者人名之后标出作品出版年代；

5. 书后之参考文献目录的排行均以中外姓名拼音之第一字母次序为准。

# 引　言

“他山之石，可以攻玉”这句古话可以被赋予不同的意义。在多种理解中，最常见的是：从他人的经验中，我们可以获得可贵的教益。对于社会人类学者来说，这一点尤为重要。从学科传统来讲，社会人类学的目标是通过“异文化”（other cultures）的探寻获得对“本文化”以致全人类的理解并从这种理解中寻找文化沟通和反省的道路。

作为研究本土社会的社会科学者，“他山之石”的向度更加不可忽视。本土社会科学研究者可能过分沉浸于社会和人文类型的建构，在“本土化”口号之影响下，他们也可能否定“异文化”视角在本土研究中的地位。正如对于“异文化”研究者（如研究东方的西方人）来说最大的陷阱是民族中心主义（ethnocentrism）所造成的文化偏见以及文化差异所导致的超离社会的想象一样，对于“本文化”研究者来说，潜在的危险在于受我们司空见惯的文化模式所迷惑以及排他心态所引起的自闭。诸如此类的文化隔阂衍生的表述危机，是目前国内外人文社会科学界面临的主要问题。人类普同性和多元文化范式的调和，表面上是一句空泛的漂亮口号，但却是人类学自其产生以来迄今一直无法回避的工作。

本书是一部有关作者的“本文化”的述评性作品，它的关切点是对“我的社会”即中国社会的理解。对于此一关切点，不同

的学者已经从不同学科和理论方法路径加以阐释。但我的意图是通过总结别人的某些看法来表述自己的意见,而在众多的“别人的看法”中,我所选用的是国内外社会人类学者在半个多世纪以来相继提出的一系列理论。这其中,尤为突出的是把中国当成是“异文化”的西方人类学者的看法。这些看法被总称为“汉学人类学”(sinological/Chinese anthropology),即对汉人或中国社会与文化的人类学研究。在叙述本人对这一系列研究的评论时,我显然是想把它们当成“他山之石”了。不过,在这里,“他山之石”的意思并非对西方理论的无端欣赏。在介绍这些看法时,我的目的不在于为读者提供一本“西方汉学人类学导论”。本书的七个章节各有各的主题,每一章针对的是我认为值得进一步讨论的理论范式。我的意图是运用述评性文论结构,反思中国社会的人类学研究所存在的问题并提出自己的观点。此外,我之所以说“本书不是一部西方汉学人类学导论”,还有另一个原因:尽管本书评论的理论多为在西文出版物中出现的观点,但是我也力图把现存的“本土人类学”(native/indigenous anthropology)观点和研究成果反映出来,并对其存在的问题和潜力加以讨论。

在写作本书时,我的主要考虑是要对中外社会人类学者研究中国问题时提出的论点进行较为全面的评述。此外,我还想通过此书的写作对社会人类学视角及其在具体研究中的运用作出一个交代。第一章是对社会人类学和中国学关系的简要评论,其目的在于为中国社会科学研究者引入“中国社会的人类学路径”,提出社会人类学与汉学人类学之间关系存在的问题。第二章总结吴文藻、费孝通等开创的中国社区研究学派的理论,但是也试图把它们放在社会人类学民族志方法问题中讨论,其中涉及的“民族志方法是否足以代表中国社会”的问题也将与中国

人类学未来面向的讨论联系起来。第三章是对被称为“汉学人类学导师”的英国人类学家弗里德曼(Maurice Freedman)理论的评述,其焦点是中国宗族研究中社会与国家关系分析的内在困境,所要解决的是社会人类学从“简单社会”转入“复杂的文明社会”之后出现的方法论和理论独特性问题。第四章评述的是施坚雅(G. William Skinner)的中国乡民社会之经济人类学理论,所提出的问题仍然与中国社会人类学理论方法的独特性有关,但是,其切入点是“理性经济人”(rational economic man)模式的弱点。第五章概括了社会人类学者对中国宗教和仪式的论述,并力图从这一概括中提出中国文化大、小传统的关系、传统与现代性的关系、历史与人类学的关系问题,并主要涉及武雅士(Arthur Wolf)、马丁(Emily Martin [Ahern])、王斯福(Stephan Feuchtwang)、桑格瑞(Steven Sangren)、萧凤霞(Helen Siu)等人的理论。第六章从近年社会人类学的理论转变和“反思人类学”(reflexive anthropology)的出现观察西方汉学人类学的危机,重申“汉学”与人类学关系的复杂性及其社会理论背景。第七章是围绕“本土人类学”展开的,其前一部分是有关在西方出现的本土人类学潮流的概观,后一部分则是对中国本土人类学的评论。通过国内外本土人类学的比较以及对个人经历的回顾,我试图为中国学界未来的发展提出若干可供进一步讨论的问题。最后,我把有关本人近年研究的介绍和一篇近作放在两个附录中,供了解本人近年力图实验的主要研究取向。

五十六年前,人类学大师马林诺夫斯基(Malinowski)在为费孝通著《江村经济》(1939)一书写的序言中预期:未来的人类学发展可能会以中国研究为开端,进入一个复杂社会(相对于原始的简单社会)、本土社会研究的时代。在马林诺夫斯基发表此

一言论后的二十八年，伦敦经济学院社会人类学系主任、中国学家弗里德曼，在马氏纪念演讲会上宣读了一篇名为“社会人类学的中国时代”(1962)的论文。在文中，他对马林诺夫斯基的预言作出热情的回应，论述了中国学为社会人类学所能作出的具体贡献。但他也明确指出，中国在人类学中的特殊之处，在于它是一个有历史的、有社会分化的文明大国，因而功能主义的社区研究方法和反历史倾向运用到中国的研究中，便显出明显的局限性。

弗里德曼的发言与逝去的学术大师形成了影响深远的理论方法论的对话：后者宣扬社会人类学社区调查法的有效性，而前者则对此提出质疑。后来，弗里德曼成为研究中国的西方人类学家(或称“汉学人类学家”)共同推认的学术导师，虽然他在1975年过早去世，但是其影响持续不衰，因为他对中国社会的人类学研究面临的方法论困境作出了向导性的精譬论述。汉学人类学界至今仍然在他的悖论荫庇下探寻自己新的生存空间。后继者们在运用和修正弗里德曼理论的过程中，发展出许多不同的方法论，但是他们毫不例外地认识到中国社会与马林诺夫斯基研究过的西太平洋岛民文化、与其他人类学家研究的非洲部落不同，因为它有文字记载的历史、它的社会长久以来存在分化、它有国家与社会的并存、中央与地方的分立和揉合。

在弗里德曼之后，西方汉学人类学已经取得很大的进展。现在这一门区域分科的研究者数目比以前多得多、出版物显著增加、研究生数量空前扩大。然而，汉学并没有像非洲学、西太平洋学、印度学那样，获得人类学界的共同关注。从事其他区域研究的人类学者把汉学人类学看成是一门深刻的学问，但是他们不承认其研究的社会科学性，也不期待从中提取有益于学理

论发展的概念。在一般人类学者中，出现了前所未有的研究与写作方法论实验。相比之下，汉学人类学的局面却是十分冷落，研究中国的社会人类学大多仅仅是把其他地区发展出来的理论搬到中国运用，只关心中国社会的解释本身，而不像弗里德曼那样力图从中国研究推论出一种人类学的新类型。他们以为，中国是一个独特的文化，从中国研究推导出来的看法，不适于其他社会。同时，他们对西方人类学和中国本土人类学的对话毫无兴趣，他们认为中国在 1949 年以后本土人类学便荡然无存，谈不上对话。新一代的人类学者似乎忘记了，弗里德曼曾说过中国社会与文化的独特性恰好可以形成人类学悖论。

如果马林诺夫斯基还在世的话，那么他将会哀叹他的预言尚未实现：一方面，中国的文明社会模式并没有在人类学界真正地站起来；另一方面，他的学生费孝通所开创的本土人类学不仅由于各种原因没有在中国延续下来，而且在西方也没有成为文化观念对话的一部分。因此，不管马林诺夫斯基的理论方法是否值得继承，他对中国人类学的期待仍然需要数代人的努力去实现。从这一个角度看，中国人类学目前的努力就是面对这个近乎古老的期待而展开的。作为一位中国人类学的学生，在将近十年的研习中，我始终受到这个期待的鼓励与指导。

本书是我在这个期待下所作的努力的部分成果。它不是一部系统化的学术概论，它所包含的七个章节均有各自不同的主题，这些章节的安排也不以它们的学理连贯性来体现。不过，我相信读者在阅读本书之后将会对社会人类学本身以及汉学人类学的概貌与存在的问题有一定深度的了解。具体地说，有关社会人类学理论与方法的讨论可以提供我们了解人类学路径之参考，而费孝通等人的“社区论”、弗里德曼的宗族论、施坚雅的区

系论以及不同学者提出的民间信仰理论，则系国际学术界认定的汉学人类学主要理论，也是海外人类学教学中“中国社会与文化”或“中国民族志”课程的主修选题。在讨论这些理论时，我力求按照它们出现时间的先后顺序加以梳理，使本书显得有点像是一本理论与方法教程。

不过，在写作本书时，我也力图表现近年成为我的特点的两条原则：第一，学术评论不应是武断的、以自我为中心的批判；第二，学术研究应以开放性的讨论为主要形式。一些敏锐的读者可能会发现本书存在一个自相矛盾的现象：一方面，我在不同的章节对不同学派提出了不同的质疑，似乎我的看法比以往的看法“先进”；另一方面，在全书中，读者无法把握我的自成一家的定论。如果说本书存在一个统一思路的话，那么这个思路并不是“结论”，而是对问题和困惑的表述。这一点与其说是我的写作的缺点，毋宁说是基于我的观点，我认为：教程式的定论固然容易为人理解，但无定论地提出问题并详加陈述对于学术讨论与社会理解也许更有价值。

文论的写作不等于对话。但是，本书可以说代表了我在中国社会研究的人类学路径方面与海内外人类学前辈们的理论对话，它们是1987年以来我先后在伦敦、爱丁堡以及北京大学研习社会人类学和汉学的体会。我本人可以算是书中评论的学者群体中的后生者。因此，评论不仅对别人有效，对我自己也有效。在全书中，我尽量地把自己放在旁观者的位置，但这并不意味着我能够逃避其他人类学者的困境。许多我在书中提到的学者或是我的老师、或是我的同辈，他们面临的问题也是我的问题。不过，我确实希望自己对这些问题的表述不仅能够符合学术对话的原有规则，而且能具有一定的创新之见。

在这个“学术应用论”流行的年代，很少人能够避免学术价值问题。如果说本书有价值的话，那么我以为这种价值不直接表现为其实用性，而更多地表现在其对中国社会－文化的理解、对社会转型的解释以及对中国本土学术的建构的参考意义之上。假使这些方面能够被承认为“有用”的话，那么我将感到无限欣慰，因为在近年的研究中，我已经把本书评论的一些理论放在实际田野工作中去验证和评判。

我接触社会人类学，是从阅读厦门大学已故林惠祥教授对文化人类学的论述以及北京大学费孝通教授对社区研究、乡土中国的结构与文化变迁的论述开始的。不过，本书所包含的知识更多地直接来自于社会人类学的大本营英国。1987年，我前往英国伦敦大学东方与非洲研究学院社会学人类学系攻读社会人类学博士学位，在该系有机会、有条件阅读各种社会人类学原著，并参加社会人类学当代潮流、社会人类学原理、经济人类学、政治人类学与象征研究、家族制度、汉学人类学等研讨课的讨论。经过大量文献与理论方法准备，我于1990至1991年在家乡福建泉州从事田野调查一年，获得大量资料，并依此写成博士论文。在获得博士学位之后，我还在闽台农村从事广泛的田野调查，力求通过地方性的深入探讨，以详实的人类学描述，回答一些理论问题。这些问题包括：中国社会的组织特点何在？如果中国社会具有其独特性，规范社会科学论述是否与中国的地方性知识相匹配？中国社会的人类学研究是否对一般人类学有潜在的贡献？本土概念是否可以发展出社会科学概念？等等。

这一系列问题的回答，是马林诺夫斯基曾预言、弗里德曼给予界说、几代人类学家为之奉献的“社会人类学的中国时代”到来的前提。诚然，正如中外学界所共同意识到的，“社会人类学

的中国时代"之到来，不能依靠遥远的、对中国社会变革没有参与欲望的西方人类学家来实现，而应由生活在中国社会、沉浸在本土观念中的中国学者推动。不过，在我们"可以攻玉"之前，"他山之石"却是不可少的。弗里德曼在他的"社会科学可以为中国研究做点什么"一文(1969)中主张：社会科学能为中国社会研究所做的，在于让后者获得自在的学术空间。也就是说，只有让中国社会研究本身深化以后，才谈得上中国学对社会科学的贡献。弗里德曼以后社会人类学的发展，证实了区域性研究与理论对话的重要意义。我从事具体的本土社会的研究，目的与弗里德曼所讲的不同，而在于通过本土社会研究获得社会文化理论对话的潜能。

# 致谢

本书的部分内容已在北京大学社会学人类学研究所及社会学系"社会人类学理论与方法"硕士选修课讲授过，其第一稿于1996年5月完成，送交三联书店经许医农编审仔细批阅并提出详细修改意见，由本人改成现在摆在读者面前的这本书。

有许多人对此书的构思和完成直接或间接地作出过贡献。我的工作单位是正在积极推进中国社会人类学学科建设的北京大学社会学人类学研究所。该所名誉所长费孝通教授对本人的研究工作给予了不可多得的鼓励，他对"中国学派"建设及对中国社会人类学的论述，是本书写作的学术指导思想。所长马戎、潘乃谷对我的工作和生活的照料以及对我的事业的勉励，他们提供的良好的工作环境，本书的写作将是不可能的。我希望他们把这本书当成是我归国工作两年的工作汇报。

写完此书后，我觉得最值得感谢的是半个多世纪以来奉献于中国社会研究的欧美人类学者，他们的作品是我的"田野素材"，其所给予我的助益均已体现在本书的章节之中，这里便不一一致谢。促成对这批素材加以直接接触的，是支持我前往英国学习社会人类学的中英友好奖学基金会(SBFSS)以及引我初步入人类学之门的陈国强教授。在伦敦大学，教我社会人类学概论与研究方法论的老师如 David Parkin 教授以及指导我研习汉学人类学的 Stuart Thompson 先生对我的帮助很大；而与我

在有关中外人类学关系问题上作过无数次对话的师友 Stephan Feuchtwang 教授对于我的研究有着更多理解和启发。我借此机会向这些机构和个人表示衷心的谢意。

王铭铭1996 年12 月

# 目　　录

# Social Anthropology and It's Studies of China

*by Wang Mingming*

**Contents**

**Chapter Four: A Critique of the Marketing Model of Social Structure**



**Chapter Five: Toward a Cultural Understanding of Symbolism and Ritual**

# 1

# 社会人类学与汉学

> 我说过“人类学，至少对我来说是对我们过分标准化的文化的一种罗曼蒂克式的逃避。”然而补救的办法近在咫尺，如果允许我再引述我的一些其他看法的话，我认为“那面向人类社会、人类行为和人类本性的真正有效的科学分析的人类学，它的进程是不可阻挡的”。为达到这一目的，研究人的科学必首先离开未开化状态的研究，而应进入世界上为数众多的、在经济和政治上占重要地位的民族的较先进文化的研究……
>
> ——马林诺夫斯基[1]

对中国社会及其人文类型的描述，不是西方式社会人文科学的独创。自中华文明出现以来，不同朝代的政论者和所谓的“史官”在其文献的写作中，均已对其社会与文化状况加以描述。同样地，活跃在民间的艺人、文人、巫术—宗教从业者甚至一般民众自身，也用独特的形式反映着不同时代中国社会生活方式的情况。不过，政论者、史官、民间文化的记录所表述的是不同时代正统的“治人之道”和非正统的“避世之道”及“抵抗之道”，它们构成与社会人文科学差别甚大的诠释体系。此外，历史上的本土社会描述，把中国当成“天下”，没有认识到中国只是世界

的一个区域人文类型，从而其所指的社会状况不是“中国人的状况”，而是中国人眼中的“人”或“非物”的状况。因此，古代中国人对自身社会与人文类型的观察，更接近于统合式的社会哲学，而不构成一门独立的经验性社会人文学科。

在西方，很早以前便有不少西方哲学家、文学家、史学家以及旅行家在其作品中描述过中国。但是，把中国当成一个对象来进行系统化的研究，是十六世纪之后欧洲经济、政治、军事、文化势力向西方之外的区域展开殖民进攻之后才逐步开始的。从十六至十九世纪，欧洲各国统治者把中国当成拥有高度文明和财富并“值得”侵略和掠夺的国度。为了达到侵略和掠夺的目的，他们鼓励教会、学者、探险家致力于中国的研究，组成不同的“东方学”研究团体，使中国成为西欧学界的研究对象。最早的中国学就是注重汉语研究的“汉学”。后来，它扩大成了一门关注一切中国事物，如地理、风物、语言、哲学、社会、军事等等的区域研究学科。

十九世纪后期以前，汉学均是描述性、资料性、工具性的研究。尽管它的关切点是中国的人文类型与社会，但是却不是一门社会人文学科，因为它的研究目的不是理论验证和分析，而是服务于侵略和掠夺的情报搜集。十九世纪后期以后，西欧学术界出现了一股建构社会科学的热潮，一些著名的哲学家和学者提倡用生物学和其他自然科学的路径来探讨社会，主张社会与人文类型的研究应着眼于社会与人的理论实证价值，反对单纯的资料情报搜集。这股思潮潜在地为当时正在升级的西方资本主义世界体系提供进化论的社会科学依据，从而巧妙地延伸了东方学的掠夺性。[2]但是，“科学”与“实证”等词在社会人文类型研究中的出现，也为汉学等区域性学科从情报学转变为社会科

学提供了值得肯定的前提。自此以后、汉学才逐渐与社会科学结合，而在此结合过程中，社会人类学扮演着十分重要的角色。

## 一、社会人类学及其基本特点

社会人类学原是与体质人类学、考古人类学、语言人类学并列的人类学的四大分科之一。在本世纪初的西欧，它逐步从广义的人类学中分离出来，脱离生物进化论和地理学的影响，从过于广泛的“人类史”转变成一门社会人文学科。“社会人类学”一词首先出现于英国。1907年，著名人类学家弗雷泽(Frazer)被任命为社会人类学教授。在本世纪上半页，一大批英国人类学者引用社会科学理论从事研究工作，使自己的人类学探讨有别于原有的宏观人类学。[3]1946年，英联邦社会人类学会(ASA)的成立，不仅宣告英国国内社会人类学正式成为一门教学和科研门类，而且促使此一学科的独特理论方法路径走向系统化，使之成为欧洲人类学的主流。在美国与加拿大，某些高等院校中至今仍然采用早期人类学四分科并列的界说作为学科入门教学门类。但是，在具体研究中，与社会人类学类似的文化人类学[4]也已成为独立的人文社会科学学科。

路易斯(Lewis)在其《社会人类学导论》一书中总结了这一学科的基本取向。他说：

> 早期人类学家被一般人想像为：蓄满胡子的教授，拿着测径器终日与骷髅为伍；后来人们渐渐地把人类学家看作是奇风异俗的专业调查者与记录者。一般人对人类学家的

> 后期印象，的确与社会人类学家传统的角色很逼近，而且使社会人类学具有许多浪漫的魅力，并且成为知识与学术上追求的动力来源。然而，社会人类学的旨趣不仅如此而已。的确，社会人类学家献身于“奇风异俗”的研究——包括其传统、变迁以及目前的形式。但是除此之外，社会人类学家有更长远的企图：置身于世界的所有文明中，让那些我们不易了解也不熟悉的信仰与风俗，冲淡我们民族中心的限制，从而进行所有社会的比较研究。[5]

社会人类学的兴起，一方面是学科分类变化的表现，另一方面与本世纪人类学研究旨趣的转变有关。在本世纪二十年代以前，人类学者的学术兴趣在于通过跨文化的社会形态排比，展示作为生物物种和文化物种的人类的宏观历史。首先，英美社会进化论者从生物学、考古学、语言学、文化学的角度，论证人脱离于动物界进入人界、并最终进入文明社会的过程。德－奥的人类学者继之提出文化传播论（diffusionism），主张从古代文明的式微来探索文化变异。无论是英美进化论，还是德－奥传播论或在其影响下在美国成长起来的历史具体主义（historical particularism），都是以人类史为研究目的，并且在意识形态取向上，侧重以欧洲民族中心论为依据，把非西方文化视为比西方文明“古老”而“低级”的形态。在方法论上，除了个别人类学家（如摩尔根）采用实地调查法之外，大多数学者的方法论视野与世界史无异。

虽然十九世纪和二十世纪初的人类学已包含后来发展起来的社会人类学的因素，但是真正意义上的社会人类学可以说是在反思进化论和传播论的宏观人类史和民族中心主义的基础上创立起来的。社会人类学的视野和理论方法特点，在其与广义

人类学的比较上体现得最为清楚。首先，从研究对象看，广义的人类学研究的是过去的人种、文化以及社会类型，而关于这些研究对象的资料大量地不仅来自于对世界各民族的了解，还来自游记、历史记载和考古发现。社会人类学从过去的人类学继承了对不同民族的社会—文化形态的兴趣，在本质上是以研究"非西方社会"——包括亚、非、拉美、太平洋岛屿——为目标的。但是，与广义的人类学不同，社会人类学研究非西方社会并不是为了证明人类史的过程，而是为了把所谓"异文化"当成与"本文化"（如西方文化）具有同等地位和价值的实体加以理解，并通过这种理解思考"本文化"的局限。这一研究取向的转变，是人类学从全球文化时空建构迈向文化多元并存观的具体表现。

其次，在方法论上，因为广义的人类学重视的是人类史，因此它主要是以宏观的社会－文化探讨为内容和研究单位。相比之下，社会人类学的特色，在于对小型社区或族群的透视，以及对文化的整体观和制度关系分析的强调。社会人类学内部，对于这种文化整体观——其实践被称为"田野工作"（fieldwork）——的社会代表性问题，历来有争议。但是，人们无法否认社会人类学与古典的广义人类学和其他社会人文科学的分立点，就在于它的社区透视。这种方法比起宏观方法来，有其独特的优势。通过对小型社会单位的透视，社会人类学者比其他领域的学者更容易深入到被研究者中，体会和理解他们的生活世界，避免本身文化价值观和主观规范的制约，较为开放地吸纳"本文化"之外的现象和事物。可以说，人类学者是从宏观的人类史走进微观的社区参与（participation）之后，才将自身改造为社会人类学者的。

在表述风格上，与划分社会、经济、政治、文化领域的宏观分

析不同，社会人类学采用的是较为微观的社会文化整体描写法或所谓的“民族志”(ethnography)方法。正如吉尔茨(clifford Geertz)所说的，“在人类学界，即社会人类学界从业的人所做的工作就是民族志”。[6]民族志并不一定是对某一民族的社会—文化的全面描述，更通常发生的情况是，民族志作者(即社会人类学者)亲身到某一民族的社区中进行长期的生活，参与到该社区的社会、经济、仪式等方面的活动中去，并通过学习当地的语汇和思考方式，理解当地的文化。在结束实地参与回到他们自己的家园之后，人类学者以一定的叙述框架论说这种参与的体验与发现。这种论说，就称为“民族志”。民族志的微观性和个别性，也已引起学界的批评，新的替代模式是在微观描写中，包容宏观的社会和历史视角。不过，民族志方法作为基础，是大多数社会人类学者所坚持的研究路径。

在对所谓“非西方社会”进行人类学研究中，人类学者大多对这些社会的整体面貌和社会存在的各种形式有广泛的兴趣。正如法国人类学家列维－斯特劳思(Levi－Strauss)所说的：

> 社会人类学是从一个发现中发展出来的。这一发现就是：社会生活的所有方面——经济、技术、政治、法律、美感以及宗教——构成为一个有意义的复合体，而且，如果没有被放在与其他方面的关系中考察，任何一方面也无法被理解。[7]

不过，近一个世纪的发展证明，社会人类学者越来越把自己的研究视野集中在某一特定的课题之上。整体的民族志曾被视为社会人类学研究的目的本身，而近几十年来它逐步成为研究者借以描写、叙说、论证某种理论的工具。社会人类学者的研究

主题是多样的，它们可以是社会组织、经济观念和过程、政治制度和行为、象征符号、仪式、宗教信仰、意识形态等等。在西欧，人类学者认为他们的研究应被称为社会人类学，而在美国，多数人类学者把“文化人类学”当成他们研究的标签。列维－斯特劳思指出，前者之所以称为“社会人类学”是因为它以“社会”的概念为组织分析体系的工具，而后者则以“文化”为分析单位和概念。不过，二者均是为了了解人的整体。[8]此外，无论社会或文化人类学者如何看待自己的分析概念体系，一般来说，他们的研究均可分为如下几个方向：

亲属制度(kinship)——对亲属制度的探讨被视为社会人类学的基本功，这主要是因为社会人类学者认为亲属制度是人类社会的基本特质。作为亲属间称谓体系的亲属制度，有时反映社会组织的类型，有时表达人们对人际关系的看法，有时构成一定的意识形态体系。因此，社会人类学者试图借以透视社会生活的基本结构。

经济人类学(economic anthropology)——社会人类学与一般经济学者一样，对经济现象(如生计与交换)十分感兴趣。但是，他们的研究与后者不同。经济学者在其研究中把经济看成独立于社会之外的形态。社会人类学者则主张，经济观念和过程是社会和文化的不可分割的组成部分。因此，他们从社会和文化的全貌入手考察经济，并提出一系列有关经济与社会、经济与文化关系的论点。

政治人类学(political anthropology)——非西方社会政治制度的比较曾被视为政治人类学的主要研究目标。不过，自五十年代以来，社会人类学者在探讨这一专题时，更多地倾向于从政治制度、权力以及它们与文化的关系探讨，由之对政治的本质加

以界定。同时，一些人类学者运用一般政治科学的概念以描述他们所研究的社会，另一些人类学者则力图通过独特的民族志研究，对一般政治理论提出挑战。

宗教人类学(religious anthropology)——宗教学把自己的研究限定在经典和教义范畴之内，其对"宗教"的界定也偏向于"制度化宗教"，即有一定统一神谱、经典以及教义的宗教。社会人类学者眼中的"宗教"既包括制度化的宗教，也包括其他宗教类型，并把象征符号、仪式、信仰、意识形态等等都视为宗教探讨的对象。

根据不同研究者的不同区域专长，又可以划分非洲人类学、中国/汉学人类学、印度人类学等等。

当然，对不同主题和区域赋予集中的考察，并不等于采用完全不同的理论和分析方法。事实上，社会人类学者不管是以何种主题和区域为专长，他们大多有一套共同关注点。1979年，法国人类学家奥格(Marc Auge)[9]指出，传统人类学的研究有四个具体的关切点：进化、文化、象征、功能。进化与文化形成一个轴，象征与功能形成另一个轴。传统人类学理论的分类，可以以这二个轴、四个关切点为标准。[10]进化论分为美式和英式两种，美式进化论所关心的是文化的进化，英式进化论关心的是文化功能的进化史。法国社会学派和英国结构功能主义关心的是象征(宗教仪式)的功能。英国功能主义人类学所关心的是文化、象征与功能的三角关系。传播论关心的焦点与进化论一样，是历史与文化的关系，但其所谓"历史"指的不是进化而是"退化"，或文明从中心到边沿的空间传播和时间衰落。历史具体主义和结构主义人类学者所关心的是象征和文化两个焦点，几乎把象征和文化视为自在的与社会无关的空间分布体系和逻辑体

系。[11]

社会人类学对奥格所界定的进化、文化、象征、功能四个关切点均有所涉及。但是，如果我们可以把这门学科严格界定为狭义的、本世纪初以后在英国兴起的社会人类学类型的话，那么也可以说它与德国学派民族学以及与之关系密切的传统美国文化人类学有所不同，它对进化－文化的轴线不感兴趣，而对其他三个关切点的联系十分关注。具体地说，社会人类学的内部分化为两种类型：一种是涵盖文化、象征、功能的类型，其起源是人类学大师马林诺夫斯基；另一种是只涵盖象征和功能的类型，其起源是法国学派以及在英美传播法国学派的英国人类学家布朗(Radcliffe－Brown)。不过，对进化的排斥，不等于完全反对变迁的观点。相反，尤其是六十年代以后，大多数现代社会人类学者对社会－文化的过程、历史等历时性变动十分关注。诚然，在社会人类学的理论前提下关注过程，与进化论者的超地方人类史的观察，在取向上有很大差异。

## 二、汉学人类学：中国社会的人类学探讨

社会人类学之所以成为西方学界与公众广泛关注的学科，主要是因为它作出了如下两个十分“开明”的承诺：

> 一方面，人类学者声称自己要拯救那些独特的文化与生活方式，使之幸免于激烈的全球西方化破坏。借助于其浪漫的感召力以及其引人的科学宗旨，人类学者挺身而出，反对席卷全球的西方模式。另一方面，人类学者用较隐晦

的词句许诺要使自己的研究成为对我们西方自己的文化进行批评。他们说，通过描写异文化，我们可以反省我们自己的文化模式，从而瓦解人们的常识，促使我们重新检讨大家想当然的一些想法。[12]

中国社会的人类学研究[13]，亦即汉学人类学，是社会人类学区域性分支的一门。这一区域性分科的缘起与其他区域性的人类学基本一致，其最早目的就是把中国当成受现代西方文明冲击的文化加以"拯救"。因此，早期人类学家在对世界各民族的种族、社会和文化形态进行分类和研究时，"中国人"也是他们的案例。弗雷泽在写作其巨著《金枝》一书时，便已把中国当成充满"原始信仰"的社会加以渲染。最早符合社会人类学学科特点的汉学家是荷兰的德格鲁特(De Groot)，他不仅把中国当成"异文化"研究，而且还长期在中国从事田野调查和参与观察。[14]不过，他们的理论和写作风格均与社会人类学的民族志有异，虽然不少当代人类学者把他们推认为某一具体方面的创始人，但是他们并不是严格意义上的社会人类学家，而与专注于"奇风异俗"的古典人类学家颇为类似。当时人类学家的中国文明研究也还称不上"汉学人类学"，因为研究者对中国的社会现实并没有深入地把握、更没有像社会人类学者那样强调亲临其地、从内部体验中国文化的意义。只有到功能主义民族志方法和社会结构理论被引入社会人类学之后，汉学人类学才可以说已经成立了。

功能主义人类学的出现，是近代欧洲学术发展的一个必然结果。自十八世纪以来，欧洲社会产生了两种思潮：一是对"西方"的过去的关注，二是对如何看待"西方"以外的世界产生兴

趣。正如英国皇家人类学会前任主席吉尔耐(Gellner)所言[15]，表达这两种思潮的是一个当时十分流行的问题:“为什么世界会越变越好？我们可以用何种标准来衡量世界的变化?”对这一问题,出现两种不同的回答。历史主义的理论主张,世界的进步是历史的必然,是欧洲的进步战胜“非欧洲社会”的落后的表现;实证主义者则主张,欧洲的先进在于它拥有别的社会所没有的求证和知识结构。在人类学界,这两种答案是通过生物的类比法来表述的。十九世纪的文化进化论从生物的类比中得出一个结论,即文化与生物界的生存法则一样,经历从低级到高级的演化,世界的发展是从“非西方的落后文化”到“西方的进步文化”的演进。功能主义的创设者马林诺夫斯基和布朗的功能理论具有各自不同的特点,但是他们从不同的线路达成一个共同的结论。他们从生物学的启示中,得出了一个与进化论相反的看法。

马林诺夫斯基和布朗认为,人文现象与生物现象的雷同,不在于它们有高低之别,而在于他们的存在的目的与生物体一样,是为了自身的生存和发展。而欧洲的优势不在于它在进化阶层上的地位,而在于它可以通过实证的科学研究掌握“非西方”的文化特性。功能理论对人类学发展的主要贡献,在于它们指出了与以欧洲为中心的文明不同的文化形态,不能被贬低为比欧洲文明低等的文化。功能的解释,强调不同文化之间的“平等生存权利”,以及“非西方文化”的合理性。同时,它还指出对“异文化”的研究所获得的实证知识,有助于对西方本文化的自我反省。这两点成为社会人类学研究的基本观点,对于人类学者的文化价值判断有深远的影响。

在这一理论前提下,人类学者提出了一套新的研究方法,力图解答一个被他们视为至关重要的问题:在一个离现代西方社

会十分遥远的地方、人民的生活方式表现出鲜明的特质，这种特质到底为什么存在？在功能主义处于支配地位的时代，解释这个问题的主要途径，就是对被研究者生活需求和社会组织方式的理解。

中国之所以成为人类学研究对象，原因也在于西方学界出现了理解非西方人的生活需求和社会组织方式的热潮。不过，具有讽刺意味的是，与其他区域性人类学不同，汉学人类学的开创者是本土人类学者。在目前西方学术界，多数汉学人类学家倾向于推戴西方的人类学家（如活跃于五十至七十年代的弗里德曼[16]）为他们的学术带头人。实际上，第一代运用严格的社会人类学理论和方法对中国社会进行研究的，不是来自西方的“远方来客”，而是从中国本土派往英美学习社会科学的一批青年学者。三四十年代，费孝通、林耀华等就已比较系统地学习过社会人类学。在他们的研究中，社会人类学的民族志方法被较为完整地运用，其对经济、亲属制度、信仰与仪式等方面的旨趣也得以较充分的表述。尽管他们并不自称为“汉学人类学者”，但是他们的具体研究实践开了这门社会人类学区域性分支学科的先河。

本土社会科学研究者之成为第一代汉学人类学者，不是一个偶然的现象，而与特定历史时期的文化沟通方式有密切关系。首先，社会人类学的“开明”承诺吸引了这批来自东方的学者，使其文化自尊的情怀在西方文化霸权的场合中获得一席之地。其次，作为本土人类学家，这一代学者已经天然地符合了功能主义人类学导师那种“尊重本土人知识”的文化价值观，满足了他们那种“钻进本土人脑中去求知文化”的欲望。此外，中国国内学术范式的缺失，促使这批青年学者在域外服从于当时“最先进”

的功能观点。其结果是:本土学者用来自西方的范式来描述中国社会的功能一体化特点,为西方人类学家提供了展开西方自我文化反省的非西方文明社会图景。

正当中国本土人类学者用英文发表了一系列论著之时,西方社会人类学界对于社会人类学的学科界定问题也产生了争论。牛津大学的布朗和步他后尘的埃文斯-普里查德(Evans-Pritchard)在社会人类学和社会学之间划定了边界。前者认为,社会学是研究社会内部构造的学科,并偏向于以本土社会(西方)为研究重点,而社会人类学不仅应研究社会的内部构造,还应对不同社会类型进行比较。后者则认为,社会学与社会人类学的基本差别在于:社会人类学是对简单社会(社区)的整体描述和分析,社会学则是对社会中的不同面向进行切割性分解。两者都坚持,社会人类学者务必以"异文化"或"原始简单社会"为研究对象。按布朗的观点推论,中国社会的研究是针对社会内部结构而展开的,因此构不成以比较为特点的社会人类学,而只能是社会学。而从埃文思-普里查德的角度看,对中国这类"复杂社会"进行研究,只能获得有关"大社会"的片段性信息,构不成整体的文化理解,因此也不可能是社会人类学。

相比之下,伦敦大学经济学院的马林诺夫斯基则对人类学采取较为开放的态度。他在为费孝通的《江村经济》所写的前言[17]中,对中国社会的人类学研究提出两点希望:第一,他希冀中国人类学成为本土社会的先锋,第二,他还希望从此之后社会人类学可以把注意力从"简单社会"转向"复杂的文明社会"。虽然马林诺夫斯基不是一位中国专家,但是他所提出来的却是汉学人类学一直面临的问题。五十年代以来,由费孝通等开创的本土人类学没有得到进一步的的阐释。但是,关于中国社会研

究在社会人类学中的地位却是半个世纪以来汉学人类学探讨的大问题。

在第一代中国人类学家(费孝通等的人类学时代)之后,汉学人类学经历了半个世纪的发展。费孝通等人开始进行本土人类学的研究时,虽然与其他社会人类学者一样对某些专题性的研究颇有兴趣,但是他们的主要关注点是如何通过民族志方法描述中国社会及其变迁。比较起来,此后一系列汉学人类学研究则较直接地与一般社会人类学的关切点和理论形成直接的交流。

在界定社会人类学的研究旨趣时,埃文思-普里查德说:

> 正如我将要论证的,它(社会人类学)研究的是以制度化形式存在的社会行为,包括诸如家庭、亲属体系、政治组织、法的程序、宗教信仰等等……[18]

如上所述,当代社会人类学界已把这些内容归结为:亲属制度(包含家庭)、经济人类学、政治人类学(包含法律文化研究)以及宗教人类学。可以说,在半个世纪中,社会人类学一般所关注的四大焦点已经完整地在汉学人类学中生根了。在亲属制度范围内,弗里德曼的宗族理论引起了一系列有关中国家庭与社区的关系、地方与国家的关系、祖先崇拜与社会组织关系的讨论。在经济人类学范围内,施坚雅的经济空间理论不仅引起汉学人类学的改变,而且对中国社会经济历史研究也颇有影响。从政治人类学的角度展开中国研究的学者为数不多,但是近年社会人类学与政治科学的综合,影响了汉学人类学的研究;另外,从中国这样一个存在国家制度的社会出发探讨人类学问题,也迫使汉学人类学者拓宽自己的政治与权力论视野。自六十年代以

来，大量的汉学人类学者在象征人类学、结构主义的影响下从中国民间信仰与仪式出发，提出了许多颇有见地的文化理论。

从学术史的断代看，汉学人类学已经经历了四个时代的发展：

第一个时代就是我们已经提及的本土人类学时代，它只延续了约十年之久，其特点是对社区民族志的强调。此外，除了费孝通坚持以社会人类学整体论民族志描述乡土中国之外，其余学者有的因被当时的“文化与人格”、宗教社会学等新理论所吸引而对社会人类学的传统失去了兴趣；

第二个时代从年代上讲起始于五十年代后期、延续至七十年代，其支配性人物是弗里德曼和施坚雅。弗里德曼根据海外华人社会的研究和第二手材料写出一批关于中国社会(宗族)组织和文化的论著，施建雅根据文献从清史的角度研究中国的社会结构和经济人类学。他们的作品一时成为“反社区”的理论，而其对非正式制度与国家的考察至今的影响依然十分强大；

第三个时代是七十年代至八十年代，其特点表现为对社区方法和田野工作的重新重视以及对旧范式的经验验证的发达。民族志方法的重新运用，使一大批学者有机会对弗里德曼、施坚雅等人的模式进行实地体验。同时，新的社会人类学思潮的出现也造就了新一代汉学人类学家；

第四个时代开始于八十年代后期，其特点是对旧有理论的综合以及视角和方法论上所受到的一般社会科学冲击。与一般社会人类学一样，现阶段的汉学人类学出现了空前的多样化，不同学者运用不同的理论与方法，有的采用宏观理论和非传统的研究法，有的坚持社区调查法并对功能民族志的作用深信不疑。在批评理论和激进派话语的影响下，理论的新综合正在出现。

表面上看，不同时期的汉学人类学均十分强调中国社会与文化的独特性。但事实上，汉学人类学者对这些特性的解释，大多来自于其他人类学者的理论认识范式，而这些人类学理论范式深受其所处历史时代的制约。正如上文指出的，汉学人类学发展的第一个时代，与第二次世界大战以前功能主义人类学时代重叠，也深受此一时代的主流理论(即马林诺夫斯基和布朗的理论)的影响。第二次世界大战之后，西方理论界发生了很大变化。西方经济危机引起第二次世界大战的爆发，使英美认识到过去的"社会越变越好"的命题实际上不一定准确。因此，人类学者开始对他们的社会理论加以修正，而这些修正也是汉学人类学理论变迁的根源。

在美国人类学界，学者们为了解释世界在二战期间"社会变坏"的原因，运用第一次世界大战之后发展起来的"文化与人格"理论开展了大量的"国民性" 研究[19]，试图从民族心理学解释德国和日本侵略性行为形成的心理文化背景。在比较接近德国的英国，对战争的意识使社会科学界对社会的整体性、稳定性等功能主义命题产生怀疑；同时，对德国种族主义危害的认识，使学者开始反思欧洲种族主义的历史。在欧洲，自功能主义盛行的后期起，就出现了一些对它的"重新思考"。[20]与美国人类学者不同，英国人类学者在探讨这些文题时，力图避免政治化倾向，避免用"国民性"这一类辞汇。不过，这一系列文题的提出与学界用功能主义无法解释二战所引起的"社会恶化"有密切的关系。

随着第二次世界大战的结束，东方和非洲许多新的民族－国家成立，使欧洲失去许多殖民地。而对于人类学者来说，殖民地的失去，等于调查场地的失去。为了克服这一新的缺失，人

类学界出现了列维－斯特劳斯的宏观理论人类学，一反功能主义人类学强调社会现实的传统，把思维当成第一性的体系加以探讨。[21]

汉学人类学的第二个时代，与这一系列的变动有莫大关系。它的主要代表人物弗里德曼深受埃文斯－普里查德和格拉克曼的影响。作为战争受害族群犹太人的一员，他体会到和平、一体化社会模式的虚设性质，从而与其他正在重新思考功能主义理论范式的学者形成了共识。1949年，中国推翻了半殖民地、半封建的统治，限制了西方人类学家在中国从事实地考察的机会，迫使汉学人类学家不得已依赖文献分析中国社会。弗里德曼、施坚雅等人的学说之所以充满历史学的意味，与这一政治变迁有密切关联。同样地，他们对社区民族志分析法的质疑，与此一政治变迁引起的社区研究衰落有关。

七八十年代，汉学人类学出现两大潮流：其一是社区调查的复归和范式的地方性检验的兴起，其二是象征人类学的发达。这两大潮流构成了汉学人类学第三个时代的主要特点。前一潮流的出现条件是港台地区人类学田野调查地点的开放，以及中国大陆改革以后对外交流的提倡，而后一潮流的出现则与更广泛的人类学理论范式变动相互呼应。

在新结构主义的影响下，西方人类学界从六十年代后期起开始重视象征体系与社会体系关系的探讨。在一段相当长时间的和平时代出现之后，世界出现了新的格局，国与国之间的交往方式也从战争转入经济文化霸权的争夺。民族文化的独特性及其在世界文明格局中的地位问题重新成为人类学研究的主题，符号－象征体系作为文化独特性的主要表现形式跃然成为人类学者的主要关注点。在道格拉斯(Douglas)、吉尔茨(Geertz)、特

纳(Turner)等著名学者的倡导下,象征人类学成为人类学研究的主流。[22]在这一主流的推动下,许多从事汉学人类学研究工作的学者(如武雅士、马丁、王斯福等),十分重视"汉人民间宗教"的探讨,他们力图在中国人的信仰、仪式与象征体系中发掘中国文明与社会构造的模式。

中国大陆实行改革以来,一批学者(如波特[Potter]、萧凤霞等)带着他们对社会变迁的极大兴趣,在中国南方地区展开田野工作。港台地区的人类学研究,进一步深化了民族志与地方史的理解。在欧美留学的一批中国青年学者,也开始结合国内外理论进行汉学人类学调查研究。八十年代以来,新的人类学思潮逐步影响了中国社会的研究,使之与其他区域性人类学界一样,进入了一个理论反思和多元化的时代(即汉学人类学的第四个时代)。

必须承认,汉学人类学不完全是社会人类学的"中国复制"。就笔者的观察,与其他区域性社会人类学相比,汉学人类学具有两个值得注意的特点。第一,正如马林诺夫斯基在五十几年前早已指出的,中国社会的人类学不同于一般人类学,它不是简单、无社会分化、无文字、无国家部落的人类学,而是"复杂的文明社会"的人类学。半个世纪以前,一些社会人类学者以为用简单社会的研究中发展起来的社区民族志方法来研究中国,同样可以创造中国人类学。而在此后,汉学人类学者已经意识到中国社会的复杂性以及传统民族志方法的局限性了。这种意识最初导致一些学者对民族志失望。但是,越来越多的汉学人类学者试图在民族志和田野工作的基础上考察中国社会和文化,也就是在社区中考察当地的社会—文化与超当地的社会—文化并力图理解二者的互动关系。

第二,中国是一个有文字历史的国家,而传统汉学对中国的研究大多是以"文字文化"或"精英文化"为研究对象的。在传统汉学的研究中,从"文字文化"所得出的结论和对中国文化的理解成为汉学人类学的主要参考文献。这一方面促进了汉学人类学与史学的综合(此为其他区域性人类学类型所少见),但另一方面也把传统汉学的"东方观"引进到汉学人类学中来。"东方观"的存在给汉学人类学带来对文明的尊重,同时也带来传统汉学原有的保守特性,这种保守特性的基本特质是对描述的偏重以及对理论的排斥。到目前为止,汉学人类学还没有提出一般社会人类学通用的概念,这与汉学的保守特性在汉学人类学中的支配无疑有密切的关系。

由于这两个特点的存在,汉学人类学与一般中国学/汉学之间的差异有日益消解的趋势。与其他区域的人类学者一样,受过社会人类学专业训练、在汉人社区(包含台湾、港澳、海外华人社区)作过田野调查并在人类学系从事教学和研究工作的学者被称为"人类学家"。不过,他们之中有不少人已经把兴趣转向原属社会学、史学、政治学、经济学的学术领地。同时,不少非专业的汉学家所从事的研究与汉学人类学无异。大多数汉学人类学的研究计划也并不受一般社会人类学的关注,汉学人类学的研究成果也并不为一般社会人类学杂志(如[*Man*]、[*Current Anthropology*]、[*American Anthropologist*]、[*Dialectical Anthropology*]、[*Ethnos*]等)所青睐,它们反而常常是在中国学杂志(如[*Late Imperial China*]、[*Modern China*]、[*The China Journal*]等)中找到自己的位置。

对于一般中国学家来说,汉学人类学的"汉学化"无疑是一件好事,因为社会人类学的理论、方法与资料可以补充一般中国

学的缺陷(汉学人类学者向来重视家庭、宗族、民间宗教组织、社团、非正式经济活动、大、小传统的关系,而这些是中国学所缺乏的)。但是,对于汉学人类学者本身来说,“汉学化”使他们失去了在一般社会人类学界的应有地位。这种两难的困境表面上是一个知识与职业的矛盾问题,而在其背后还潜藏着一系列与目前正在发生的表述危机相关的危机有密切关系的问题。

汉学人类学是汉学社会科学化的路径之一,它的产生和发展对于为殖民主义和帝国主义服务的区域人文情报研究是一个冲击。不过,由于它与各种东方学一样是西方的产物,因此它至今为止尚未避免西方文化霸权意识的支配,尚未妥善处理西方社会理论范式与本土文化范式之间的关系。值得注意的是,一些支持或参与人类学反思的学者已经指出:由于社会人类学的研究难以避免地受学者所处的社会体系的影响,因此与其说他们的学说是理论,毋宁说它们是对西方学者的文化和被研究者的文化之间关系的解说;而且,由于社会人类学是一种社会实践和文化体系,因此要准确地反映这门学科的地位,必须对这门学科本身的“制度”以及它与被研究者的实践和知识之间的关系加以考察。

这个知识社会学的问题,实际上早已存在。自马林诺夫斯基以来,社会人类学者最引人注目的特点,在于他们的参与观察法,在西方社会人类学中,这种“参与”实指西方人对非西方社会的某种渗入。不少人类学者同意只有用当地人的眼光理解当地社会或采用“主位法”(emic perspective)进行观察才能达到“科学”。不过,用费孝通的话说,他们并没有真的走进非西方社会,而是走进去不久又很快地“出来了”。[23]他们进去的地方是他们的文化不断冲击着的对象,因为人类学者的跨文化行动反映西

方近代以来的"殖民遭遇"[24]和世界政治经济体系与文化接触的变迁。他们回去的地方是他们的"家园",或他们国家内部的关系与冲突和对外的关系与冲突的状况及其文化背景。在这种实践背景下产生的理论范式,不免深受意识形态的制约。

为了克服这一问题,有些学者认为人类学者要从他们的研究中,利用人类学知识批评西方文化的弱点,反省同构人类学者与被研究者之间关系的世界文化不平等格局。问题实在不这么简单,因为即使人类学者有这样的批评和反省,他们在被调查的社会中的实践依然是"殖民遭遇"的表现。虽然我们不能否认西方对"异邦"的人类学研究对文化之间的相互理解和交流可能起积极的作用,但是从知识社会学的观点看,"远方文化"的研究(西方汉学人类学研究)难免引起人类学者对自身的社会角色的界定的模糊不清或误选。

近年,不少人类学者开始转向研究西方社会的人类学探讨,其目的就是为了避免从事"异文化"研究的人类学者本身的角色问题。本土社会研究在两大方面较之于"异文化"研究占有优势。首先,本土社会研究者更易于把握社会与文化规则与人本身的生活的相关性。其次,只有在本土社会的透视中,社会科学工作者才可能了解自身在社会中的角色,并给予自身一个贴切的社会定位。大量反思性研究说明:人类学把自己限制在"异文化"研究的做法可能导致很大的认识论问题,而运用社会人类学的观点研究本土文化具有相当巨大的潜力。对于汉学人类学的进一步发展,这无疑是一个重要的启示。

在六十多年来的发展过程中,汉学人类学所面临的问题可以归纳如下:

(1)社会人类学在部落社会研究中提出的社区民族志

方法论与中国这个国土如此之广大、历史如此之悠久的传统中央集权如此之强大的社会是否相匹配?

(2)中国研究应与西方社会理论形成何种对话、应在何种程度上强调中国素材的独特性?

(3)西方对"人"的看法(如理性人、经济人的观点)可否运用来探讨中国人的问题?

(4)中国人的象征世界和社会世界是一个一体化的体系,还是大、小传统分立、区域分立的多元体系?

(5)把中国当成西方的"异文化"加以探讨存在何种问题,本土社会的人类学探讨能否克服上述问题?

鉴于这些问题的解决将对汉学人类学的总体发展起决定性作用,笔者将在以下各章分别采用不同视角对它们加以探讨。当然,这五个问题的形成和演变历程所代表的范式变革史是汉学人类学史的组成部分,因而,笔者在对之加以讨论时,难免还会回到本章初步建立起来的参考系统中寻求适用的视角。

## 注 释

[1] 马林诺夫斯基"序",费孝通,1986(中译本),《江村经济》,页1。

[2] Edward Said, 1978, *Orientalism*, P. 12; Eric Wolf, 1982, *Europe and the People without History*, pp. 3 - 23.

[3] Evans - Pritchard, 1962, *Social Anthropology and Other Essays*, pp. 1—20., 43—62.

[4] 传统上,美国人类学者称自己为"文化人类学者",但也有不少人(如 Geertz 等)采用欧洲的"社会人类学"一词指代自己的研究。目前,大多数学者认为"社会-文化人类学"(socio - cultural anthropology)一词更为合适。

[5] Ioan M. Lewis 著,黄宣卫,刘容贵译,1985,《社会人类学导论》,页1。

[6] Clifford Geertz, 1973, *The Interpretation of Cultures*, p. 5.

[7] Claude Levi－Strauss, 1972, *Structural Anthropology*, Vol. I, p. 358.

[8] Claude Levi－Strauss, 1972, *Structural Anthropology*, Vol. I, pp. 356—359.

[9] Marc Auge, *The Anthropological Circle*, pp. 14—18.

[10] 同上。

[11] 王铭铭，1996，"人类学与文化学说"，《国外社会学》，1996(1－2)。

[12] George Marcus and Michael Fischer, 1986, Anthropology as Cultural Ctirique, p. 1.

[13] 一般读者容易把汉学人类学与中国民族研究相混淆。实际上，除了个别的例外，中国少数民族族群的研究与汉学人类学有很大差距。一方面，汉学人类学吸收了传统汉学/中国学的因素，对中国占人口多数的汉族（汉人）文化和社会组织特别感兴趣。另一方面，它不仅是对汉族社会－文化的描述，而且还力图从研究中提炼出有用于中国社会理解和总体人类学理论发展的观点。"汉学人类学"就是中国社会的人类学研究。

[14] Maurice Freedman, 1974, "On the sociological study of Chinese religion", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Atrhur Wolf ed., pp. 19—41.

[15] Ernest Gellner, 1983, *Culture, Identity and Politics*, pp. 47—48.

[16] 参见：Burton Pasternak, 1985, "The disquieting Chinese lineage and its anthropological relevance", *The Chinese Family*, Hsie Jih－chang and Chuang Ying－chang eds., pp. 165－191.

[17] Bronislow Malinowski, 1939, "Preface", to Hsiao－Tung Fei, *Peasant Life in China*, pp. xix－xxvi.

[18] Evan－Pritchard, 1962, Social Anthropology and Other Essays, p. 5.

[19] 参见：李亦园，1980，"文化与行为：心理人类学的发展与形成"，李亦园主编《文化人类学选读》，页 471－519 页。

[20] E. E. Evans－Pritchard, 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*; 1940, *The Nuer*;
Max Gluckman, 1961, *Order and Rebellion in Tribal Africa*; Edmund Leach, 1954, *Political Systems of Highland Burma*。

[21] 参见：Claude Levi－Strauss, 1962, *Totemism*; *1969*, *The Elementary Structures of Kinship*; 1969, *Structural Anthropology*(Vols. 1—2).

[22] 参见：Clifford Geertz, 1973, *The Interpretation of Cultures*; Victor Turner, 1957,

*Schism and Continuity in African Society*; 1966, *The ritual Process*: *Structure and Anti – Structure*: Mary Douglas, 1966, *Purity and Danger*; Edmund Leach, 1964, "Animal categories and verbal abuse", *New Directions in the Study of Language*, E. H. Lenneberg, ed., pp. 28 – 63

[23] 费孝通, 1993, "再谈人的研究在中国", 《东亚社会研究》, 页 161 – 165。

[24] Thalal Asad, 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*.

# 2

# 从民族志方法到中国社区论

……马林诺夫斯基总是用民族志的描述，对他认为过于抽象和流行（于西方）的有关“原始人”的理论提出批评。他常把特洛布里安德人放在复杂的制度场合下考察，不过他更常用他的有血有肉的事例，对学术理论提出反驳。[1]

在西太平洋，有一片岛屿从新几内亚的东部延伸到所罗门岛，其中有一群平坦的珊瑚岛，名叫“特洛布里安德”（Trobr－iand）。在这宁静的地方，住着特洛布里安德人，他们有的在肥沃的田园上栽种丰富的农产，有的在沿海捕鱼，有的依赖自己的手工技艺为生。以田园农业为生的人们，常常生产出超过他们所需要的产品的盈余，他们把这些盈余献给地方酋长、送给亲戚或在公共场合展示以表现自己的力量。在平静的生活中，生产、社会和宗教的实践是特洛布里安德人赖以表达生活意义的途径，文字没有成为他们创造历史的工具。

1915年，从遥远的地方来了一位自称为人类学者的人，叫马林诺夫斯基，是个三十刚出头的白人，可是会讲一点当地话，而且六个月以后可以用当地话与特洛布里安德人交谈。特洛布里安德人不甚了解他的来历和身世，不过英文的记载告诉我们他是一位波兰人，原来学的是科学和政治，后来因为身体不好不

能继续从事科学研究，而且受一些文人墨客的影响对人类学产生兴趣，去了伦敦经济学院向有名的人类学家威斯特马克(Westermack)学习。虽然人类学名为对人类的研究，但是它把如特洛布里安德人这一类的社群看成代表人类基质的种类。

马氏是一个远方的来客，他在小岛上呆了共两年(1915—1916；1917—1918)。在他来以前，当地人从来没有碰见一个外来的异族人对他们的日常生活如此关注。马氏常问一些稀奇古怪的问题，比如"你们在栽种的时候是把种子的芽端向上还是向下掩埋?"或者，"你们放棺材时是把它竖放还是倒放?"马氏显然不只令当地人不安，而且还令住在当地的其他白种人(传教士和殖民地官员)不安：为什么他问这么多细节？马先生还热衷于观察人们的言谈举止，而且常参与特洛布里安德人的生产和社会实践，观看当地的仪式，和当地人一道打鱼、下田、参加巫术的表演。有时还当场把看到的事件画成图表，展示它们的组织。

他为什么要这么做？当地人很少问起这个问题，不过他们心里诧异不解因为，马林诺夫斯基从来没有向特洛布里安德人解释他的使命，不过在他写的"田野日记"中，他说他的目标远大，要建立一种叫"文化科学"的东西，而这种科学必须依据对远方的人类日常生活、制度和思维方式的深入了解。

1918年，马林诺夫斯基离开了特洛布里安德岛，回到英国。1922年起，开始在他做过学生的伦敦经济学院讲课。1927年，成为伦敦经济学院第一位社会人类学系主任(他在该院从事教书和研究直至1938年才离开，去芝加哥大学任教授至1942年逝世为止)。1922年至1935年间，特洛布里安德素材成为他的主要授课内容。与此同时，马林诺夫斯基开始写作大量的著作，这些著作都是围绕特洛布里安德人的生活而写的专论[2]，他通

过组织特洛布里安德岛的材料，评论了当时西方流行的有关交易、家庭生活和生育、神话、社会规范、园艺的看法。

在所有的专著中，马林诺夫斯基都表达他的三个主要论点：第一，研究文化不能把文化的某些个别方面分割开来，而应把文化的不同方面放在它们的实际用途的背景下考察；第二，社会人类学者不应依赖被研究者的口头言论和规则来研究人，而应重视他们的行为；第三，如果人类学者已经理解被研究者的行为并已把这些行为放在一定的场合中考察的话，那么就会发现“野蛮人”的头脑与西方人一样具有理性，因为“他们”也懂得如何操作和利用可能的机会。这三个要点成为后来影响到中国人类学研究的功能主义民族志的理论基础。

# 一、太平洋民族志模式在中国的传播

在功能主义理论提出来的本世纪二十年代以前，人类学者沉浸于远古的历史之中。十九世纪后期，欧美人类学者在受进化论的制约，广泛地收集第二手的人文类型素材，依据传教士和冒险家所写的没有被证实的游记，猜测地构造宏观的世界文明史。二十世纪初期，德国文化传播论和美国历史具体论的相继出现，在表面上对进化论提出了一个理论挑战，而在方法论上仍然没有摆脱旧有宏观人类历史的影响。直到二十世纪，功能主义理论出现后，人类学的方法论才开始从宏观人类历史中分化出来，进入实地研究与社会理论化的时代。

马林诺夫斯基被公认为是这一人类学方法转变的首倡者之一，他对以前的理论提出了全面的方法论批判。他说：“在我看

来，它们(进化论、文化传播论、以及历史具体论)或在进化的阶段问题上绕圈子，或在这种或那种文化现象如何传播问题上索求来龙去脉……而对于界定和联想文化因素在文化事实中的运作没有赋以充分的重视。"[3]为了克服这一方法论弱点，马林诺夫斯基强调，人类学者不应把物质文化、人类行为、信仰与理念分割开来进行分别的排列组合，而应把它们放在"文化事实"(cultural facts)或所谓的"分立群域"(isolates)的整体中考察，展示它们之间的互动关系。马林诺夫斯基所讲的"文化事实"和"分立群域"，指的就是方法论优先的整体分立社区，或"田野工作"的社会空间单位，后来成为社会人类学社区研究法的基础。

在马林诺夫斯基之前，社会人类学者如摩尔根(Morgan)、波亚士 (Boas)以及里弗斯(Rivers)已经开始田野作业，但当时的田野作业方法很不成熟，人类学者在社区中的调查多依赖口译者，对被研究者的访谈往往十分简短，而且主要选择个别较有知识的当地人为访谈对象，田野作业收集的资料也通常不是人类学者的著作的主要内容。对大多数人类学者来说，研究的依据依然是生活在被调查社区的传教士的笔录。更重要的是，他们对田野工作地点没有加以"分立群域"的界定。马林诺夫斯基的田野作业，与以往的作法形成相当鲜明的对照。他长期生活在一个社区(特洛布里安德岛)，与几乎所有社区成员成为熟人，对他们的活动规律和细节了解至为深入，他的调查具有"直接观察"、重视民间生活和民间知识、亲自参与等特点。他之所以如此做，是因为他认为通过在分立的小型社区的长期的直接参与观察，社会人类学者才可能对当地社会进行全面考察，并把当地社会的家庭、经济、法权、政治、巫术、宗教、技术等等行为特质放在一个整体里加以分析，解释为什么社会形成一个难以切割的

整体（“解释”对于他来说，就是一种“生活的常识”，或当地人对生活的需求的理解和实践），避免像古典人类学家那样切割文化。

在上述理论思考的前提下开创的社会人类学传统，十分重视对在时空上严格界定的单个社会中的人文生活的描述。马林诺夫斯基把人类学的研究对象划分为“文化”（即由各种用具、物品、社会团体、观念、技术、信仰、习惯等人类创造物所合成的整体）和“人的基本需求”（即人的新陈代谢、繁殖、舒适、安全、行动、生长、健康等需要）。他认为社会人类学者的使命在于通过田野调查理解人的文化性、制度性的活动与人的基本需求之间的关系，而人类学者赖以理解这种关系的工具，是“功能”的概念。所谓“功能”，指的是文化满足人的基本需要的方式，或满足机体需要的行动。

功能主义方法论产生的影响十分巨大。对于太平洋岛屿、非洲等地的“简单的”原始民族来说，社区调查法几乎成为“文化科学”（人类学）的唯一原则。同样地，汉学人类学的研究也难以避免地受到它的深刻冲击。在二十世纪以前，中国文化被西方人类学者放在全球文明史中，作为“古代社会”、“亚细亚生产方式”或“东方史”的“残存”加以论述，它本身所具有的社会科学意义被进化的阶段论所抹杀。十九世纪后期，荷兰人类学家兼汉学家德格鲁特在闽南地区的宗教调查[4]，可以说已经具有“参与观察”的某些特征，但是其田野工作缺乏社区背景，而且解释框架仍是弗雷泽的进化论。直到本世纪初期，深受社会学年鉴派熏陶的法国汉学人类学家葛兰言在解释中国文化时，还采用“上古史”的方法。二十年代，尤其是三十年代以后，这种状况发生了很大变化。1925年，库尔伯（Daniel Kulp）在广东凤凰村的家

族调查，在没有受过多少社会人类学的影响下，成为最早的汉人社区功能分析。[5]不过，由于他只是“业余人类学家”，因此在人类学界所引起的关注十分有限。真正起着汉学人类学变革作用的，是一批受功能主义人类学影响的中国本土人类学家。

三十年代，远离伦敦和特洛布里安德群岛的中国正处在社会大变动的时代。本世纪初，受西方现代文明的冲击，这个历史悠久的文明古国于1911年出现了一场现代革命。此后二十年间，思想界也出现了一批“前卫派”的学者，他们在一个与特洛布里安德岛十分不同的政治场景下提出了运用西方现代科学的办法来理解和解决本土社会问题的主张。在著名社会学家吴文藻先生的带动下，中国社会学者和人类学者在中国社会科学界对“社区”和“功能派”展开大量的讨论。吴文藻先生本人结合英国功能主义人类学和美国芝加哥学派的社会学理论，提出对“社区”的系统化界说，主张“社区”是了解社会的方法论和认识论单位，是“社会生活的各方面都密切地相互关联而成的一个整体”，“一个特殊的社会结构”，一个“社会功能和社会结构二者合并起来”的“社会体系”。[6]吴文藻先生说：

> “社区”一词是英文community的译名。这是和“社会”相对而称的。我所要提出的新观点，即是从社区着眼，来观察社会，了解社会……社会是描述集合生活的抽象概念，是一切复杂的社会关系全部体系之总称。而社区乃是一地人民实际生活的具体表词，它有物质的基础，是可以观察到的。[7]

1936年，吴文藻去伦敦访问了马林诺夫斯基，并告诉他：受马氏理论的影响，他正在筹划创立以“社区方法论”为主体的“中

国社会学派"，这个学派将以功能主义为基础，通过研究中国乡村的村落社区，反映一般人民的生活并对文化变迁作出评论。同年，费孝通本人去到马林诺夫斯基身边，他带去了在姐姐费达生家——江苏吴江县开弦弓村养伤时搜集的田野素材，在马林诺夫斯基的助手弗思（Firth）和马林诺夫斯基本人的相继指导下写出了一部博士论文。这部论文描述了江苏吴江县开弦弓村农民的经济与社会生活，同时用此一村落的素材反映了费孝通关注的中国农村社会与文化变迁问题，以生动的事实体现了一个小地方的社区生活所存在的中国大社会场景的问题。1938年，费氏的博士论文由一家伦敦出版社正式刊印，成为社会人类学进入中国研究领域的里程碑。

费孝通的社会人类学体系，不是单纯的"社区方法论"，而是结合了社区分析、比较研究法、应用人类学、社会结构论的复杂整体。不过，在方法论上，他强调以其1932年在燕京大学讲学的美国社会学家派克（Park）的"社区"理论以及费氏的人类学导师马林诺夫斯基的"分立群域"概念为立家之本。在一本常被西方人类学家忽视的著作《乡土中国》（1947）一书中，费孝通说：

> 以全盘社会结构的格式作为研究对象，这对象并不能是概然性的，必须是具体的社区，因为联系着各个社会制度的是人们的生活，人们的生活有空间的坐落，这就是社区……社区分析的初步工作是在一定时空坐落中去描述出一地方人民所赖以生活的社会结构……第二步工作是比较研究，在比较不同社区的社会结构时，常发现了每个社会结构有它配合的原则，表现出来的结构的形式也不一样。[8]

《江村经济》(即费孝通英文博士论文《中国农民生活》)一书是费孝通以小型社区窥视中国社会的实验性范例。这本书除了前言之外,包括十五章,论及调查区域、中国人的家、财产与继承、亲属关系;户与村、生活、职业分化、劳作日程、农业、土地的占有、蚕丝业、畜牧业、贸易、资金以及中国土地问题,它涉及江村(江苏吴江开弦弓村)社会生活的所有方面,把经济、社会关系、仪式等方面的素材,以功能的整体观加以联想、概括以及分析。费氏所用的叙述框架,直接来自于马林诺夫斯基,表现出对文化器具(即各种用具、物品、社会团体、观念、技术、信仰、习惯等人类创造物所合成的整体)与人的基本需求的相关性的充分关注,并且以他的姐姐帮助农民建立的生丝精制运销合作社为例,探讨与技术引进相关的社会变迁动力。

他的这一表述,与当时中国其他人类学阵营仍然十分尊崇的进化论、传播论、历史具体主义形成很鲜明的对照。与其他人类学者不同,费孝通所关注的是中国社会的结构与社会形式,而不是人类的远古社会,他从事人类学研究为的不是从现时代可观察到的事实,推知远古社会的风俗和制度,而是以功能的角度解释中国社会的基质和社会变迁的动力。社区研究不是他运用的唯一方法,但是它是费氏切入中国社会的"时空坐落",其"目的确是要了解中国社会,而且不只是这个小村所表现出来的中国社会的一部分,还有志于了解更广阔更复杂的'中国社会'"。[9]至此,一个在西太平洋岛民社区中提炼出来的民族志方法作了一次跨越大洋的旅行,从太平洋传播到伦敦,从伦敦又传播到中国来了。

马林诺夫斯基在为《江村经济》写的"前言"中预言,费孝通的作品是社会人类学发展的里程碑,他为此举出三个理由:第

一，费著将促使人类学从简单的"野蛮社会"走向"复杂的文明社会"；第二，此书将开创本土人类学的发展途径；第三，《江村经济》注重探讨社会变迁，将会有益于人类学应用价值的推进。这三点评价不是凭空虚夸的，以社区为研究视角的《江村经济》的确成为汉学人类学的里程碑，因为它不仅成为一个时代社会人类学的描述文体范本之一，而且激发了汉学人类学界对方法论的讨论。

一个区域性的范式被认定为人类普同性的范式之后又被运用到另一个区域性范式的建构之中，这就是马林诺夫斯基的民族志方法论成为中国社区论的实质过程。不过，六十年前，这种远距离方法论范式传播并未引起任何质疑。当时，对于西太平洋岛民社会模式理论可否用来体现中国这个历史悠久、社会分化鲜明、区域类型多样的社会，人们不加深思。五十年代以后，社区研究法被欧美人类学者视为方法论反思的对象。当马林诺夫斯基说费孝通因研究本土的"文明社会"及其变迁而促成人类学研究取向的转变时，忽略了一个后来引起争议的问题[10]：对中国这样一个与简单的原始社会有深刻差异的"复杂文明社会"进行社区分析，是否能体现中国社会的特点？换言之，社区研究针对的是小地方，而在大型的文明社会中，小地方无疑也是大社会的一个部分，但是，它们是不是可以被视为大社会的"缩影"？

对这个问题，社会人类学界出现了两种不同的看法。一些人类学者从人类学方法论的角度出发，肯定功能主义的社区分析本身所具有的作用。他们关注的不是"中国社会"，而是社区在人类学描述（即"民族志"）中的作用。因此，对他们来说，汉人社区是否能够代表中国社会现实的问题并不重要，重要的是，汉

人社区的田野工作和民族志描述对人类学整体理论和话语的意义。换言之,汉人社区研究只要能够提供符合社会人类学田野工作与描述方法的标准,就是“成功”的研究。

持这种看法的人类学者,以利奇为代表。在《社会人类学》(1983)一书中,利奇对上面提及的四本中国人类学家的英文著述,以功能主义民族志的标准一一加以评判,他认为林耀华的著作运用的是小说,而不是人类学的描述手法;杨懋春的著作采用落后的早期民族学方法,把中国的社区描述成“原始部落”,缺乏功能主义人类学的视角;许烺光对“西镇”的研究,类似社区调查,但是声称“代表整个中国”,因此也是失败的例子。他认为,在这四本作品中,最成功的是费著《江村经济》,因位它与别的描述方法(小说)形成明显的对照,避免了早期民族学的方法论缺陷,而且不声称是中国社会的“典型”。利奇说:

> 费著的优点在于他的功能主义风格。与社会人类学者的所有优秀作品一样,它的核心内容是关于关系网络如何在一个单一的小型社区运作的细致研究。这种研究没有,或者不应自称代表任何意义上的典型。它们也不是为了阐明某种一般的论点和预设的。它们的意义在于它们本身。虽然这种作品以小范围的人类活动为焦点,但是它们所能告诉我们的是有关人类社会行为的一般特点,其内容远比称为“文化人类学导论”的普通教材丰富博大。[11]

虽然利奇一再说明人类学描述不应有任何“一般预设”,但是他在本质上是一个“普同论者”,因而主张人类学社区调查的意义与“中国社会”的特征无关,而仅仅是有关人类社会行为的一般特点的通论。这一看法,与费孝通的本意显然是违

背的。在对利奇评论的回应中，费孝通多次提到，他的理想是“了解中国社会”，而不是发现人类行为与文化的一般规则。与利奇不同，第二种评论针对汉人社区研究与“中国社会”的相关性而展开。这种评论与拉德可利夫－布朗的“社会结构”概念及其后来的变异有密切的关系。布朗本人也曾应吴文藻的邀约到燕京大学讲学，他对人类学的主要贡献不在于方法论，而在于理论方面，他是把法国社会学年鉴派的导师涂尔干（Durkheim）的社会理论引进社会人类学的学者。从费孝通本人的著作中，我们可以发现：除了功能的社区描述方法之外，“社会结构”的概念也占有重要的位置。与许多汉学人类学者一样，他的作品表现出一代本土人类学者对理解中国社会结构及其形态的旨趣。我们可以说，第二种评论比利奇的看法更符合他的研究旨趣。

1962年，汉学家弗里德曼在“社会人类学的中国时代”一文中[12]，讨论了汉学对社会人类学所能作出的具体贡献。弗里德曼与马林诺夫斯基的一点共识是，中国社会的研究存在着把人类学从原始部落推向文明社会的潜能。但是，这种研究应该如何开展才可以达到这一目标，他与马林诺夫斯基有不同看法。他认为，功能主义者在宣扬社会人类学社区调查法的有效性时，忘记了“有历史的文明社会”是中国社会与传统人类学研究对象不同之根本所在，对这样一个历史悠久、有社会分化的文明大国，功能主义的社区研究方法和共时性剖析（即反历史倾向）是不适当的。

弗里德曼的批评是：马林诺夫斯基以为，吴文藻领导下的“中国社会学派”之所以成功，是因为他们运用了小型社群研究法，而这种研究法一旦在不同的村落社区反复实施[13]，便可借

以理解整体中国社会；实际上，马林诺夫斯基（和拉德克利夫－布朗）之所以如此看，是因为他们原来十分习惯原始部落的研究，而对如此广大的中国社会，他们不免觉得无计可施，不得已将无法驾驭的大中国分割为可以用传统社会人类学方法分析的"社区"。弗里德曼认为，假使人类学者对中国社会的独特性没有充分了解，进行再多的社区调查也无法说明问题。社会人类学要出现一个"中国时代"，首先应该向历史学家和社会学家学习研究文明史和大型社会结构的方法，走出社区，在较大的空间跨度和较广的时间深度中探讨社会运作的机制。一言以概之，弗里德曼认为，小地方的描述难以反映大社会，功能的整体分析不足以把握有长远历史的文明大国的特点，社区不是社会的缩影。

## 二、社区研究的新试验

弗里德曼对汉学人类学作出的贡献，主要在于他指出中国社会的人类学研究，应注重探讨历史与现代以及国家与社会的关系，并力图在这种探讨中提出适用于中国而与原始民族研究不同的方法论。毫无疑问，他提出的历史的、宏观的社会学方法，对于社区方法是一个补充。但是，他的论点给我们留下一个大问题：为了体现中国社会中的历史与社会复杂性，我们是否一定要抛弃社区方法？换言之，社区方法是否像他说的那样，无法体现历史深度和国家—社会关系？为了回答这个问题，我们有必要考察弗里德曼以后汉学人类学的发展过程。

在弗里德曼进行田野调查的时代，中国的田野调查地点对

西方学者是封闭的，因此他只能在新加坡的海外华人社区做实地研究，正如他本人在许多文论中承认的，他的理论和方法的提出与田野调查机会的缺乏有密切关系。但是，六十年代以后，这种状况发生了初步的变化。首先，英国人类学家华英德(Ward)在香港的渔村开发了田野地点，重新采用社区研究方法对汉人社会的特点加以新的分析。稍迟，由于港台地区田野地点的开放，弗里德曼的学生裴达礼在新界以他的导师的模式研究村落宗族组织，另一个学生王斯福在台北县的村落中研究汉人宗教，美国学者帕斯特奈克(Pasternak)、马丁等在台湾验证和批评弗里德曼宗族模式。此外，美国人类学家葛伯拉(Garlin)、武雅士等先后在台湾进行村落调查。七十年代中期，对中国的社区人类学调查也逐步发展起来。起先，一些人类学者不得已利用广东在六七十年代在港移民的访谈和短期访问，了解中国村落社区生活。1974 年以后，长期的调查逐步成为可能。

六十年代以来，在港台和大陆所做的社区调查，有的保留整体民族志的原则，但是大多表现了某些新的实验旨趣。依照这些研究的主题，我们可以把社区人类学的新实验分为如下几类：

### “范式”的社区验证

在传统上，社会人类学的小型社区研究，本来不是为了提出具有“代表性意义”的案例，而是为了通过个案的验证对社会科学和社会流行观念加以评论和反思。马林诺夫斯基在太平洋岛民社区调查中，收集到关于文化和制度的综合性素材，但是并没有把这些素材处理成“代表”某个社会的独特性的文本。相反，在他所著的七部关于特洛布里安德岛的民族志作品中，马林诺

夫斯基反复对不同的社会和行为理论进行反思。例如，在《原始社会的性生活》(1932)一书[14]中，他通过对特洛布里安德岛民的性生活与社会制度的密切关系的考察发现：他们的冲动与情结受母权制的制约，而不单是一种弗洛伊德所说的“心理动力”的反映，据此，他指出，当时流行于西方学术界的心理分析法并不是普遍的真理。

弗里德曼提出社区研究法不足以概括“中国社会事实”，在很大意义上也是为了批评西方的社会理论范式，尤其是人类学界流行的“无国家的社会论”。但是，由于他过于追求“代表性”，因此没有看到社区法本身具有理论验证和反思的作用。在他的著作发表以后不久，不少学者为了思考他的宗族模式，回到社区研究的传统中，寻找论辩的证据。裴达礼、王斯福、马丁、帕斯特奈克等人在香港和台湾社区的调查均属此类，而最体现社区验证色彩的是帕斯特奈克的台湾两村调查和王斯福的台湾北部村落调查。弗里德曼在他的两部作品中，以中国东南地区为例，提出国家与社会的关系在区域中的具体表现，造成宗族组织的发展。他认为，在中国东南地区，宗族比其他地区发达，原因是该区是一个远离国家权力中心的“边陲地带”。按照弗里德曼的解释，帕斯特奈克于 1964 至 1969 年间两次在台湾南部两个社区调查，所发现的材料说明“边陲地带说”无法被验证。相反，他发现，单一宗族村和多元宗族村可以在不同场合存在，与中国东南的“边陲性”没有关系。王斯福的田野调查在表面上与宗族无关，但是实际上是为了通过一个社区实例反驳弗里德曼的说法。他在台北县一个山区村镇发现，弗里德曼所强调的那种单性家族村并不存在，当地起社会组织作用的是地域仪式和家庭仪式[15]。

**模式交错的分析**

在其它一些研究中,社区方法不足以反映大社会的看法也得到否证。上文提及的华英德在香港渔村的调查中指出,从一个单个的村落,可以探知汉人的传统社会认同或列维—斯特劳斯所说的文化的"有意识模式"(the conscious model),是通过模仿上层的士绅意识形态、与邻村的交往以及社区自我的定位而创设的。[16]这意味着,通过社区调查,人类学者可以了解传统(历史)如何成为社会认同、不同分立的社会力量如何并存与互动、大传统如何与小传统揉合。七十年代初,武雅士对村落中的汉人民间信仰的考察,说明中国社会的上层象征与民间象征可以在社区中得以透视。他发现,汉人社区中,民间信仰的体系是由神、祖先、鬼三类组成的,而在象征意义上,神代表"官"、祖先代表家族与社区、鬼代表"外人"和"下人",这种神灵的分类体现中国农民经历的世界包含地方的、自上而下的、和外来的社会力量。[17]

在社区中发现不同观念、社会、象征的模式并存,说明社区研究有潜力为阐明"复杂的中国社会"提供充分的素材。当然,要做到这一点,社区研究需要摆脱功能主义的"分立群域"和文化整体论的框架,包容不同的社会力量,体现民间地方模式与官方超地方模式的交错。近年,在这一方面比较成功的试验是桑格瑞的《一个汉人社区的历史与魔力》(1987)[18]。与六七十年代成长起来的其他汉学人类学者一样,桑格瑞无法在中国本土从事田野工作,他的调查对象是一个台湾的村镇。不过,在社区生活的描述中,他自觉地把所探讨的问题放置在"中国社会"中。他的书主要包含三大部分内容:第一部分描述社区地方史和社

会生活在超地方的空间场域中的地位，第二部分具体讨论地方性的民间仪式活动如何与大社会的政治经济和社会空间联结，第三部分从中国传统宇宙观的角度解释汉人文化与行为的结构与实践。从而，桑格瑞的社区报告不仅是关于一个具体地点的社会生活，而且体现了中国社会中不同领域、观念模式和社会组织的交揉。

### "社会缩影"的探讨

与"模式交错"并行不悖地，社区作为中国的"社会缩影"的方法论涵义也被重新提出。弗里德曼宗族理论和施坚雅区系理论的提出(详见第三、四章)，提醒汉学人类学界注意一个方法论的困境，那就是，社会人类学者所研究的小型社区一方面是大社会的一个不可分割的部分，另一方面又不能完整地"代表"中国现实，最多它们只是一种关于中国的"地方性知识"。迄今为止，这一论点仍然是不可反驳的。但是，不少学者已经逐步在他们各自的试验中，通过社区窥视大社会。采用这种"窥视法"的学者对社区代表性的局限深有省思，不过，在此前提之下，他们力图以充分的地方性描述，体现大社会的特征与动因。

如果我们可以把此类探讨称为"社会缩影"的探讨的话，那么费孝通的《江村经济》就是这种探讨的开创性作品，而后来的一些研究则以八十年代出版的关于广东一村落的描述为代表。从 1974 年开始陈(Chan)、安格尔(Unger)、马德生(Madsen)在香港对来自广东陈村的 26 位移民进行 223 次访谈。在当时中国尚未对外国人类学者开放田野调查地点的情况下，这一研究所收集的资料可算十分丰富。不过，最重要的还不是资料本身，而是三位学者合著的《陈村：毛泽东时代一个农民社区的现代

史》(1984)[19]以及马德生著《一个中国村落的道德与权力》(1984)[20]。

这两部著作利用同一资料建构一个社区的社会生活史，虽然各具特色，但是探讨的是从社区中如何展示六十年代至八十年代之间，中国人所经历的剧烈社会变革以及这些变革与中国传统权力结构的关联性。通过大量的访谈资料，陈村研究者成功地重构了一幅社会变迁面貌与村落个人角色的图像，其叙述线路结合社区视角和社区中个人权力角色的生活史，所用的分析概念包括传统、话语、仪式、斗争等，两本作品均富有故事性。作者所讲述的故事，阐明古典中国对“道德”和“威严”的界说如何在一系列政治运动中被不同政治人物所运用，以及这种地方性的运用如何与全国性的政治权力模型相联系。在地方性生活史的描述中，隐含了作者从权力人格的角度对近几十年来中国政治变迁的动力解释，强调实用道德哲学在中国文化中的持续影响，使《陈村》和《一个中国村落的道德与权力》明显地具有“中国社会缩影”的色彩。

**国家－社会关系结构的社区描述**

考虑到中国是一个有国家的社会，新的社区调查和描述的试验力图在“小地方”的社会场域中涵盖国家与社会的关系。对此，上述的几种文本已经有意识地加以重视，大部分在八十年代以后开展的研究更明确地体现对这一关系的强调。在社会史学界，杜赞奇(Prasenjit Duara)在其对华北农村几个村落的研究中，提出了国家权力与区域—地方权力网络揉合的解释模式。在人类学界，波特[21]的华南研究早已十分重视国家对农民和社会结构的影响。不过，1989年出版的，萧凤霞对珠江三角洲一

个乡级社区的调查结果最为集中地体现了社区研究对国家与社会关系的关注。

对于多数汉学家来说，社会人类学的社区研究法无法提供分析国家与社会关系的有力工具。他们的理由是，中国的传统国家政权只渗透到县一级的行政地理单位，县以下的乡、镇、村主要是由民间社团和社会组织控制，是一种自治性的社区。萧凤霞在其所著《华南的代理人与受害者》(1989)一书中[22]，对这种传统汉学观提出批评。通过乡、镇、村社区的个案研究，她发现：在传统时代，中国的社区的确离中央权力机构的行政控制中心较远，且具有较大的自主性。不过，当时的国家培养了一批地方精英分子，以意识形态和象征的等级制，把这些精英阶层吸收到国家的势力范围之内，利用他们的网络控制民间社会和社区生活。本世纪以来，国家的行政力量不断地向下延伸，使社区成为"细胞化"(cellularized)的社会控制单位，把新的政治精英阶层改造成这些"行政细胞"的"管家"，造成社区国家化的倾向。从而，社区生活也成为类似国家运作的东西。

萧凤霞认为，这一观察对于汉学人类学的意义很大：在目前，进行汉学人类学研究不可避免地应该结合弗里德曼的宗族模式、施坚雅的区系理论以及武雅士等人的民间象征分析(详见第五章)，而如果我们要达到这种综合，就需要对联系着国家和地方社会的"代理人"(agents)加以重视，在社区和区域的场合中，分析他们的形成以及对社区建构的影响。

### 象征地方化的研究

与力图在社区中联结国家与社会关系的学者不同，一些人类学者采用"自上而下"的方法看社区。虽然他们也承认中国是

有国家的社会，但是十分强调国家象征被民间化的可能性。因而，对他们来说，社区研究的价值不在于展示国家如何渗入地方，而在于体现地方的象征分立过程。类似的说法，在华英德的渔村社会认同研究中早已被包含在内。1981 年出版的马丁所著《中国人的仪式与政治》一书[23]，进一步从理论上加以阐述，不过，该书停留在文献研究上，并没有在具体社区实践这种理论。1992 年，王斯福出版的《帝国的隐喻：中国民间宗教》[24]一书，结合文献和他的社区调查资料对"象征地方化"加以探讨。与一般社区人类学调查报告不同，王著的叙述框架从"大传统"到"小传统"过渡，先阐述"中华帝国"的国家象征体系，然后进入他的田野调查素材，分析国家象征体系如何转变为具有不同意义的民间社区文化。

## 三、社区中的历史与社会—文化力量

三十年来，汉人社区研究的新试验本质上代表的是对功能主义理论的修正，这种修正与理论人类学对功能主义的反思是一致的。

功能的解释体系的最大缺陷来自它的"实用主义"倾向。虽然马林诺夫斯基和布朗从未论述过有关"实用"(utility)的概念，但是他们不约而同地过于强调社会—文化形式的"实用价值"。他们这样做的原因有二：其一，在他们所属的英国学术文化氛围中，实用主义相当广泛。十九世纪初产生的实用主义哲学主张，一切制度的构造均应符合人的需求，除此之外的所有创设都是不合理的。功能主义，尤其是马林诺夫斯基的功能主义，所讲的

"功能"实质上便是文化对人和人群形成的需要的"实用性满足"。其二，功能主义的实用观的产生，适应了第一次世界大战后欧洲政治意识形态的特点。当时的欧洲政治意识形态推崇构造符合个人主义需要的"合理社会"，对于社会结构的内在稳定、一体化以及对个人的"良性功能"十分强调，而功能主义恰恰是这一意识形态的反映。

在这样的社会和学术背景下发展出来的理论有两个弱点：它太强调社会—文化的整体性，而且对社会－文化的过程或历史漠不关心。马氏过分强调文化功能和个人需求的合理性，造成了对社会中个人感情和情绪的差异的忽略。他和布氏都过分强调社会的完美组合，导致无法解释社会中的现实与理念的距离；过分强调社会的一体化，导致对社会中的利益冲突的删除；过分强调象征和集体表象的实用性，导致对象征的独特性的否认。此外，在反对进化论的历史观时，他们过分强调了制度的共时性意义，而漠视制度形成的历史以及人们创造历史的能力。

马林诺夫斯基和布朗在他们的有生之年（马氏在英国的影响延续到 1938 年，而布氏又继之创造了某种"学术独占"并使之持续到 1955 年他的去世之年），被推崇为社会人类学的导师，并相继在英国的人类学界形成学术霸权。不过，在功能主义后期，情况出现了一些变化。西方经济危机引起的第二次世界大战的爆发，使英美认识到过去的"社会越变越好"的命题实际上不一定准确。在美国人类学界，学者们为了解释世界在二战期间"变坏"的原因，运用第一次世界大战之后发展起来的"文化与人格"理论开展了大量的"国民性"研究[25]，试图从民族心理学解释德国和日本侵略性行为形成的心理文化背景。在比较接近德国的英国，对战争的意识使社会科学界对社会的整体性、稳定性等功

能主义命题产生怀疑。四十年代至六十年代，有几位此种“重新思考者”对后来社会人类学的研究产生不小的影响，他们是埃文斯—普里查德、格拉克曼和利奇。他们提出的问题主要是：人类学者在研究时，与被研究者（非欧洲的种族）的互动到底对人类学的分析有什么影响？社会是稳定的还是以冲突和战争为特点的？社会的变动在人类学中该放在什么位置？

埃文斯—普里查德在学术界的崭露头角，离不开他对社会结构和人类学者的自身文化定位的反思。他于1937年发表了《亚赞地人的巫技、神谕和魔术》一书，专门分析亚赞地人的四类神秘信仰和行为，包括巫技（witchcraft）、巫医（witchdoctor）、神谕（oracles）、和魔术（magic）。据埃氏考察，亚赞地人在遭到恶运时，总是去看巫医，巫医告诉他恶运的来历，帮他找出导致恶运的恶巫（witch），然后遭恶运的人又去找通神谕术的人，确定恶运的来历和对恶巫报复的方案，最后用魔术对自己进行医疗或对恶巫进行报复。与马氏一样，埃氏试图从一件看来怪诞的风俗，寻找人的“理性”（rationality）。对马氏来说，这个“理性”相当简单，它即是个人赖以解释自然和应对生存的工具和常识。但对埃氏来说，问题则较为微妙。他认为，个人的解释和社会的解释必须结合起来，因为亚赞地人的神秘信仰和行为，一方面是为了解决个人生活中所遇见的难题而存在的，另一方面反映他们之间的社会关系，魔术就是处理社会关系的手段[26]。

对“理性主义”的功能人类学的分析，初步表达了埃文思－普里查德对布朗有关社会有机体论和马林诺夫斯基有关个人的需求的理性满足的论点的批评态度。不过，最体现他个人贡献的是他对努尔人的政治体制的研究。这本书出版于二次世界大战爆发不久的1940年，自然它的论题反映了当时的政治面貌。

在我看来,《努尔人》一书提出了几个与社会人类学学科更新有意义的话题:第一,埃氏十分重视作为一个西方人类学者,自己在殖民地非洲社会的境遇和角色;第二,他表达了对政权体制的兴趣,初步提及社会冲突的概念。前一点,成为人类学对自身的政治和文化角色的反省的前身;后一点是通过描述努尔人的社会裂变(segmentary systems)和非集权政治,对“集权政治”的特点提出有创见的思考,是对自称优秀民族的欧洲政治所造成的战争作出的学术反思。

到了五六十年代,英国社会人类学功能主义的主流逐步被分流。在此分流的过程中,格拉克曼和利奇扮演了重要角色。格拉克曼于1934年开始发表人类学论文,至1949年终于在曼城大学建立起自己的社会人类学系,形成与牛津和伦敦对垒的阵势。他的主要田野资料来自非洲的祖鲁人,感兴趣的课题大多与非洲的政治制度有关,尤其对埃文斯-普里查德原来就加以注视的“裂变对立制”(segmentary opposition)现象十分重视。[27]在“裂变对立”观察的基础上,他发展了一种新的看法,认为社会结构并不是以永恒的平衡为特点的,也不是群体和规范的平整一体化(neat integration),社会之所以会成为一个整体,是因为它具备解决冲突和对立的机制。格氏认为,社会的一大特点就是它的内部群体倾向于裂变,并在裂变之后在分裂的群体之间形成同盟,由跨群体的同盟重新吸收社会的分子,对社会关系进行重新组合。因此,可以说社会是在冲突中获得统一的,或者说冲突是统一的表现。

格氏进一步提出,冲突和社会平衡的辩证关系在仪式范畴里体现得最为戏剧化。涂尔干和布朗都认为,仪式所表现的是社会的内聚力(cohesion),其功能在于把社会的价值和情景灌

输给个人。格氏极端地反对这种结构－功能主义的看法，他认为仪式的作用是两面的，一方面仪式夸大了社会规则的自相矛盾，另一方面它们通过象征的表演给社会中的个人一种概念，即“虽然有这么些冲突，社会还是统一的”。[28]格拉克曼的这个看法后来由特纳加以发挥，发展出“结构”(structure)、“反结构”(anti－structure)的概念，用以分析仪式行为和事件。特纳主张，社会在平时大多处于人与人、群体与群体、阶层与阶层的等级关系和冲突中，等级关系和矛盾是社会的结构。在仪式的过程中，社会的分裂和等级制一时得到化解，形成一种“社区共庆”(communitas)的局面，过后参与同一仪式的人们又回到他们原来的社会地位和群体分化的状态。以此观之，仪式的程序是从结构出发，进入反结构状态，再会到结构，其结果是从象征上强化结构。[29]

以格拉克曼为领袖的“社会冲突论者”，指出功能主义把社会的“机体”平衡理想化的缺点在于忽视社会中的矛盾关系。利奇从另一个角度，指出功能主义的其他弱点。利奇原读物理学，在三十年代进伦敦经济学院师从马林诺夫斯基学人类学，二战期间在上缅甸的克钦区做过田野作业，后回经济学院任高级讲师，并于1953年起在剑桥大学任教。他的论点不只一个而且有自相矛盾之处，他先是一个“马氏主义者”，接着对功能主义提出问号，后又接受列维－斯特劳斯的“结构人类学”的某些论点。不过，正如他的一本书的名称表明的，他的意图在于“重新思考人类学”[30]，他对功能主义所作出的“改革”主要体现在他对“理想模式”和“现实”的区分以及对“过程”和“变迁”的强调上。

利奇认为，功能主义和结构－功能主义的一大要害，是把社

会的规范、平衡、结构理想化，没有看到在现实中规则仅仅是人们用以对社会状况作出反映的表象。实际上，社会和文化是不断变化的，而且在社会和文化的变化中，个人的行动起的作用很大。为了克服功能主义的缺陷，利奇主张人类学者在研究一个社会的时候，必须分两步走：第一步，研究者首先要了解当地人对社会平衡的看法的理想模式，再考察在现实中社会一体化是否完整；第二步，研究者应该回到历史的现实中，了解人与人之间的利益互动的状况，而且应该理解利益互动只能造成暂时的平衡，从长远来看一定会导致社会－文化系统的变化。

对于如何进行上述的二合一的调查，利奇提供了一个详细的个案范例。这个案例有关缅甸卡琴区的政治体系，是利奇的博士论文的改写，书名为《缅甸高原的政治制度》(1954)。利奇认为，缅甸高原的政治制度与许多人类学者研究的部落很不同，它是一个完整的社会体系，但不是平衡的体系而包容许多互动的社区，并在现实中存在许多社会原则的自相矛盾之处。当地人与社会人类学这一样，对社会的模式产生理想模式，这种理想模式主要通过仪式来表达，因为仪式告诉人们什么是群体和个人之间的“正确关系”。不过，在现实中，理想模式的作用受到极大限制。在卡琴区，存在三种政治体系：比较古老的平等主义制度、比较不稳定的过渡式小型国体、以及较完整的国体。虽说前两种制度均有向第三种制度过渡的可能，但是由于社区中的个人为了自己的权力往往在平权和中间型之间作选择，所以过渡还没有达成。例如，对继续的社会地位不满的人，常会利用平等制来反对中间型的政治制度，而在平等制下的领袖，为了保持自己的地位，常反对“民主”，而支持过渡式的体制。[31]因此，利奇认为，在社会和文化的不平稳变迁过程中，虽然人们还是用同一

套象征语言谈论社会和变迁，但是个别的政治人物的作用，可能导致变迁的方向，同时可能引起人们对社会规则的忽略。

通过对功能主义理论的批判，人类学者强调了文化多种可能性、社会冲突现象以及政治变迁过程在民族志描述中的重要角色。对于文化积淀深厚、社会分化复杂、历史悠久的中国社会来说，这种新的视角更具有分析效用。

七十年代至九十年代初出版的汉学人类学研究论著，代表汉学人类学方法论的一个转型时代。概括上文的具体介绍，我们可以发现这个时代具有两大特点：第一，在这一时代，社区方法得以复兴，五六十年代对小型社群研究的"代表性"的疑问得以澄清；第二，新兴的社区研究和描述文本，在克服了功能主义时代"分立社群"概念局限性的同时，进一步深化了学术界对社区的认识。这些论著的出版，共同回答了弗里德曼时代的问题，指出社区的分析可以体现中国社会的"复杂性"以及"历史性"。同时，它们提醒我们：社区研究如要包容中国社会的特点，就必须走出功能主义的"封闭性社区整体论"和"无历史"(ahistorical)的局限，对国家与社会关系、古代理念与社区现状、传统与现代加以综合考察。

这几点与七十年代以来人类学的文本与理论的总体反思是一致的。就文本模式而论，近年一般人类学界对功能主义全观性、民族性、典型性民族志的批评已经充分地展开。[32]汉学人类学的新著基本上避免了功能主义民族志的全观性、民族性、以及典型性的局限，强调社会力量的多元特点、汉人文化的变异潜力以及社会现象在本土区位的直接意义。尤其是模式交错的分析、国家与社会关系的社区调研、象征地方化诸类探讨，均能在一个特定的社会空间坐落中，表述社会的权力差异及其文化

反映。

此外,受弗里德曼的影响,它们也注意到"历史"在中国社会研究中的独特地位。这一点是对功能主义民族志的重要补充。八十年代初,沃尔夫(Eric Wolf)[33]和费边(Fabian)[34]从不同的角度指出,功能主义民族志在反叛进化论的过程中,建构了共时性的叙述框架,而这一框架的提出是以历史的忽略为代价的。"没有历史"的结构功能剖析,与进化论一样,导致文化偏见的产生,造成一种"欧洲以外的社会没有历史"的错觉。弗里德曼更早地注意到功能主义的这一缺陷,而在他之后汉学人类学者之所以能够给予中国历史一定程度上的关注,与他的贡献是分不开的。

不过,这些新的试验在取得很大成就的同时,仍然留下一些有待进一步探讨的空间。实际上,虽然这些研究都具有前所未有的丰富性,但是它们并没有形成成熟的文本形式。具体地说,虽然大部分的作品已对"历史"加以重视,但是其文本模式仍然保留共时性论的多数特点,从而使历时的视角没有得到充分的展现。在这方面,《陈村》可以说是一个例外,但是,它叙述的"历史"实际上只有二十年(1964—1984),并不具有充分的时间深度。桑格瑞和王斯福的作品也重视历史,但把历史分别抽象化为"社区背景"和"古代的宇宙观"。此外,虽然大部分作品都已从过去的社区论著中吸取教训,试图包容更复杂、多元的社会力量与象征体系,但是,由于作者过于强调单一的社会联系机制,因此往往把丰富的社群类别、文化类别以及社会经济类别归结为一元化的因素。

克服这两方面缺陷,汉学人类学者不仅需要对传统民族志的模式进行反思和改造,而且需要更广阔的理论视野。正如不

少汉学人类学者已逐步意识到的,一种既能够表述历史过程又能够展示出不同社会—文化力量的交错与互动的文本模式,在目前已成为中国社区研究的急需品。在理论模式上,萧凤霞的人类学论点和杜赞奇的社会史观察是较为接近历史与权力多元化视角的。但是,从文本模式看,前者仍属以当代社会为主线的叙述方式,而后者则颇有横切的"断代史"的意味,两者均不足以体现汉人社区历史与社会—文化力量的交错与互动过程。一种替代的文本模式,就是社区史的叙述框架,不过它不应像进化论那样过于强调事物的起源,而应着重表现不同社会—文化力量如何在大社会中不同的历史条件下发生关系变异、转型以及延生。

近半个世纪以前,费孝通就已指出,社区研究与历史的相通性。他说:

> 社区分析的初步工作是在一定时空坐落中去描画出一地方人民所赖以生活的社会结构。在这一层上可以说是和历史学的工作相通的。社区分析在目前虽则常以当前的社区作研究对象,但这只是为了方便的原因,如果历史材料充分的话,任何时代的社区都同样的有可作分析的对象。[35]

费先生指出,建构社区历史时资料十分关键,这一点是社区史叙述模式的基础。而在此基础之上,叙述和解释框架也十分重要。由于社区史终将面对"变迁"的问题,因此它还需要一种宏观的历时性社会转变的理论作为"断代"的工具,而为了说明社会转变的特质,不连贯的(discoutinuous)社会变迁理论是必要的参照体系。

牵涉到社区在社会中地位的变迁问题,目前最重要的人类

学理论著作是尚未被汉学人类学者引用的吉尔耐的《民族与民族主义》(1983)[36]一书。正如该书书名所标明的,此书的出发点不是“社区”,而是“民族主义”(nationalism)这种社会一文化现象。不过,吉尔耐认为,民族/国家(nations)的成长与工业化之后社会再生产方式的变迁密切相关,因而考察民族/国家务必从社会交往和传承如何从社区性转变为全民性(national)的过程入手。在传统社会,人的社会再生产是社区性的面对面式的人际关系训练,到了民族/国家时代,全民教育和普遍性知识成长起来,并取代了社区性的社会再生产方式。换言之,从传统到现代的社会转型,是社区—国家分离的社会形态,转变为社区受国家和全民文化(national culture)的全面渗透。

吉尔耐对社区在传统和现代社会中地位变化的论述给我们一个启示:如果汉人社区的研究试图采用社区史的框架,就必须把大社会的变迁对社区地位的影响考虑在内。不过,由于吉尔耐的理论只限于“社会再生产方式”的变化,忽略社会转型过程中权力关系的变动,因此不足以说明中国社会力量的多元性发展。而在这一方面,吉登斯( Giddens)的民族—国家(nation - state)理论则具有重要参考价值。

1985年,吉登斯出版在社会科学界引起广泛反响的《民族—国家与暴力》一书[37],对现代社会转型进行独特的论述。该书以全球社会变迁的历程为叙述框架,阐明社会转型的一般模式。吉登斯认为,现代社会转型除了“生产力”的提高(马克思)、人的理性化(韦伯)、社会分工的发展(涂尔干)之外,更重要的是国家形态的变化。所谓“现代社会”与“传统社会”的差异,主要在于现代社会以民族-国家为特征,其突出表现是国家与社会的高度融合。造成这种国家与社会高度融合的动因,包括生

产力与生产关系的变迁，同时也包括其他 三种力量的发展：以信息储存和行政网络为手段的人身监视力(surveillance)、军事暴力手段的国家化、以及人类行为的工业主义。现代社会之所以与传统社会形成对照，是由于现代社会中物质生产高度发达、信息和行政监视大幅度延伸、暴力手段为国家所垄断、工业主义渗透到社会的各部分。

吉登斯把具体的社会转型过程分为三段：传统国家时代(traditional state)、绝对主义国家(absolutist state)时代、以及现代民族－国家时代。在传统国家(城邦、封建国家、继嗣帝国、中央化官僚帝国)时代，阶级分化十分明显，并表现在城乡之别，也就是说上层阶级居住在城市，下层阶级居住在乡村。城乡之别不仅体现出阶级差异，而且还表示传统国家行政力量涵盖面的局限性。在任何形式的传统国家中，政府对社会的行政控制被限制在城市之内，同时国家象征体系与宗教以及一般人民的"民俗"保持相当大的距离，这便导致监视力的软弱。城乡之别与监视力的不发达证明，传统国家不是"权力集装器"(powercontainer)，那就是说国家与社会的关系较松散，国家只有"边陲"(frontiers)而没有疆界(borders)，也没有对军事力量的垄断权(大量的军事力量受军阀和民间力量操作)。在行为的规范方面，许多规矩只在贵族阶层有效，对一般人民毫无制约力。

传统国家向现代国家的过渡期，就是绝对主义国家。在欧洲，绝对主义国家在十六、十七世纪出现，其首要的表现是大型帝国逐步蜕变为分立的国家。首先，民族与民族之间的"自然边陲"被确定为"疆界"，随之，"主权"的观念也出现了，神异性的国王变成国家主权神圣性和分立性的代理人和象征，法律成为全

民性的规范，直接界定个人与国家之间的关系以及制裁制度。与此同时，军事技术的发展为暴力的扩张提供条件，军队内部行政管理手段高度发达并为社会秩序控制提供可借用的体系，海军力量的成长为全球化创造了必备的前提。

绝对主义国家的发展为现代民族－国家奠定了基础，它为后者提供了疆域概念和主权性。不过，现代民族－国家只是到十九世纪初才在欧洲开始出现，其推动力在于行政力量、公民观(citizenship)以及全球化，而主要的基础是配置性资源(allocative resources)和权威性资源(authoritative resources)的增长。所谓"配置性资源"指的就是物质资源，而"权威性资源"指的是行政力量的源泉。吉登斯认为，这两种资源是不可分的，它们的联系机制就是"工业化"。工业化不仅导致物质资源的增长，而且还导致"工业主义"作为一种行政力量和个人行为取向的发展以及权威性资源的开发。进一步地，商品化使法律成为全民准则、税务成为国家控制工业的手段、劳动力成为"工作区位"(work－locales)的付属品、国家成为世界体系的一员。此外，传播媒体、交通、邮电等资源的开发，使国家更容易地渗透到社会中，强化其监视力。

正如吉登斯本人所承认的，他的国家与社会关系史模式只是一种为了理论说明而建构起来的"理想模式"，在不同民族的实践中可能出现地方性的变异。不过，这一模式即使对中国社会变迁史有具有一定说明意义。中国国家是从城邦国家转变为官僚—继嗣帝国，经历明清的绝对主义国家(此时期从具有世界影响的元帝国，转入严格限定边界的明清帝国)，在本世纪初进入民族—国家的。这一转变同样地经历国家与社会分离(城乡分离)到国家与社会充分一体化的变迁。

在《民族－国家与暴力》一书中，吉登斯并没有对社区与国家力量变迁史加以系统化的联想。但是，他对于国家与社会关系从传统国家经绝对主义国家到现代民族－国家的演变过程的考察，也隐含了社区作为社会的主要单位所经历过的一系列地位变动。可以说，民族－国家的成长史是以社区内部的人民不断地被从地方性的制约“解放出来”，直接面对国家的全民性规范、行政监视、工业管理、意识形态的影响和制约的过程。[38]

如果我们可以把明清以前称为传统国家、明清称为绝对主义国家、民国以来称为现代民族—国家的话，那么我们同样可以说中国社区的历程是以城乡—阶级分化为开端、经内外权力（绝对主义国家与西方世界体系）交错导致的“主权”和社区“全民化”过程、进入国家对社区监控全权化（totalitarianism）的。萧凤霞在《华南的代理人和受害者》一书中，提出中国社区与国家关系的变化经历过传统时代县以下社区的相对独立性，向一个世纪以来的行政“细胞化”转变。这一论点，基本上符合民族－国家理论的框架，并在一定意义上说明这一框架的可行性。不过，由于她的模式局限在对地方政治精英阶层的地位分析，因此不足以作为建构汉人社区史叙述框架的基础。汉学人类学者如要清楚地表述汉人社区中社会力量的历时性转型，需要对社区中和影响社区的外来社会—文化力量作出历史的探讨，而要做到这一点，他们尚需要在宏观的国家与社会关系变迁史的框架下作一番试验。也只有这样做，以“小地方”论“大社会”的社会人类学方法才可以充分表现其优越性。

在国家与社会关系变迁的历史过程之中，对汉人社区内部社会秩序、行动、互惠以及它们与外在政治、社会、文化的互动加以考察，可以建构一部有益于理解大社会及其变动的社区史。

这部社区史仍然是试验之中的作品，但是它的大框架可以被视为国家－社会互动史的“折射”。吉登斯从宏观的世界史角度，阐明大社会从传统国家经绝对主义国家到现代民族－国家的转变。汉人社区史则可以反映如下过程：原有的较为自立的社区及其外联区位体系，经历绝对主义国家的行政区位制约，走向“全民”社区行政“细胞化”的历程。

当然，在重构这一社区历史的过程中，中国历史的独特性是值得注意的。以欧洲为中心的民族－国家成长史，最明确地表现出“单线性”演化的特点。这种单线性演化的全景，诚然值得我们当作变迁模式建构的线索。但是，中国社会变迁的绵延性、历史在现实中的回归性，也是值得注意的现象。具体地说，我们应该注意到，在绝对主义国家时代，传统的国家制度仍被延用，同样地，在建构现代民族－国家过程中，官僚－继嗣帝国和绝对主义国家的制度也存留下来。这种历史的绵延性和回归性，给予汉人社区在现代场合中得以延生的空间，其具体表现就是所谓“传统的复兴”、“社区生活的回归”。近年的社会调查发现，在现代国家建立之后，社区并没有在中国社会消失或完全被“细胞化”，并且其作用有“愈演愈烈”之倾向。因此，汉人社区史的叙述框架，尚需包容“倒逆时间”（reversed time）的观念，描述“从现代到过去”，从“细胞化”以后的社区寻找它们原有的生存根源的“怀旧”（nostalgia）过程。

# 四、小地方中的大社会

费孝通先生在谈到社区研究时说：

微型社会学有它的优点，它可深入到人际关系的深处，甚至深入语言所难以表达的传神之意，但是同时有它的限制……这是因为社区是通过社会关系结合起来的群体，在这种人文世界里谋取生活的个人已不是空间上的一个点，而是不断在扩大中的一堆堆集体的成员，就是在幅员可伸可缩的一堆堆集体中游离的分子……[39]

接着，费孝通先生把这种社会群体的空间多重组合形容为“很难用普通几何图形予以表述的”空间类型，并从历史的时间理解以及文明社会“大、小传统”的复杂关系说明社区生活的“多重性”。就我个人的理解，这一多重性的观念发现主要是针对弗里德曼和利奇对中国人类学的社区方法论而提出的，它坚持了经验的社区民族志的基本理论，同时对其整体的单向度描述提出反思，主张社区研究与大社会中的各种社会空间力量和多重的历史时间观的融会贯通。这种多重时空的贯通观点，也正是海内外汉学人类学所正在为之努力的方向。

纵观费著《江村经济》之后的发展，我们可以看到，社区研究经历了三大阶段：在二十至四十年代，受功能主义社会学和人类学的影响，“社区”被当成一种方法论的单位加以研究，它的意义在于一种供人类学者借以窥视社会的“分立群域”，从事此种研究的学者相信，透过社区，可以了解中国整体社会结构，或至少了解其社会结构的基层；在五十至六十年代，“社区”是否能够代表中国社会现实的问题被提出来，促使汉学人类学者重视社区以外的社会、国家以及历史；六十年代以后，在前一阶段反思性讨论的启悟之下，社会人类学者回归到社区中展开田野工作，并且能够较为开放地看待社区，进一步深入认识社区中多种文化模式的交错、社区的“缩影性”、社会权力多元化和文化地方化等

现象。

几十年来社区研究的发展所表现出来的演进线路，是“社区”作为方法论单位，向“社区”作为社会现象和社会透视单位的结合体转变的过程。这种转变进一步导致汉学人类学界避免用功能一体化的观点看社区，也就是避免把社区看成一种自我封闭的内在一体化体系，从而促使人类学者在从事社区民族志研究的同时，注视与社区内部权力结构和功能一样重要的大场域的国家与社会的关系、以及历史与现实的关系。

在现存诸种新型社区研究试验中，国家与社会关系的探讨强调在社区中展示地方性的文化—权力网络和超地方性的行政细胞网络的联接点，它一方面具有浓厚的人类学特色的“地方性知识”，另一方面能够充分反映大社会的结构与变动，因此是很有潜力的研究取向。但是，这种试验仍然没有充分吸收宏观社会理论，在解释和叙述框架方面尚有值得加深之处。一个可替代的模式就是带有强烈“国家—社会”关怀的社区史叙述文体。这种文体不仅继承了社区法的许多优点，而且可以作为大社会变迁和历史与现实的复杂关系的展示形式，对于社会理论的运用和反思也具有正面作用。

当然，在社区史的研究中，除了上文所强调的国家与社会的关系和历史的框架之外，下列三个方面也应引起重视：

### 社区内部结构的变异

社区是由人民、人民所居住的地域、人民生活方式或文化构成的。社区内部结构分为两类：一是人民的空间和社会组织全貌，二是社区权力的分化秩序。社区空间和社会组织的布局，有的是以亲属制度为轴心，有的是以地域关系为轴心，有的是以行

业为轴心，有的是以行政空间为依据。把汉人社区分为都市社区和农村社区，我们会发现，都市社区受行业和行政空间的制约较大，而农村社区则以亲族和地域的结合形态为主要形式。社区内部的权力分化，受一定的经济、社会、象征差异的影响。在传统社会中，社区上层人物以其经济地位、在社区中被尊重的程度、受帝国官僚体制的间接承认程度等为策略，塑造自我的形象，造成一定的社区权力差异。随着民族－国家的成长，政府的官僚体制对社区事务渗入程度提高，造成社区内部正式政治权力与非正式权力的并存，并在一定程度上影响社区权力结构的分化状态。

### 国家与社会关系的区域性变异

弗里德曼是较早提出国家与社会关系的区域性变异问题的学者，他以汉人宗族村落分布情况为切入点，考察国家权力发达与不发达地区社区组织的变异。他认为，在“边陲地区”，由于政府社会控制力的软弱，民间宗族组织得以发展。这个看法局限在宗族现象，其可应用性很值得怀疑。但是，弗里德曼从国家与社会关系探究社区（村落）的试验，值得我们进一步研究参考。在不同区域中，国家力量与社会的互动所产生的模式应该是与国家、社会力量的消长为变异的核心内容，而这些变异可能导致社区结构的不同。在分析这些变异时，施坚雅的区系理论值得我们参考。不过，他的模式属于经济区位学的观察，较少涉及国家与社会的关系，在运用过程中，尚待进一步的修正。

### 民间模式和“社会缩影”的问题

目前对以社区生活为主体的“民间模式”有三种探讨：即华

英德的“有意识模式”在社区中交错探讨，马德生的“社会缩影”探讨，以及王斯福的帝国象征地方化探讨。在社区史的框架之内，分析国家与社会关系变化过程，不能避开文化－象征体系和“中华帝国”历史传统的地方性意义。社区方法是一种“自下而上”的社会描述法，不过，它不应忽视“大传统”在民间“自上而下”的重新阐释和意义改造现象。从这个角度看，民间信仰与仪式行为与中国政治文化、古典“大传统”、国家崇拜(state cults)的关系，应引起社区研究者的注意。

在注意到这些开放性的变异之后，我们可以认为，社区研究仍然是可以体现生动而富有广泛说明意义的研究方法和表述方法。事实上，正如费先生的《江村经济》所体现的，我们生活的时代是一个历史与现实错综复杂、小群体与大社会的互动频繁、以及个人不得已在习惯和创新之间寻求自身定位的世纪。以社区的“时空坐落”来反映这一系列多重现象，是中国人类学不断在“写文化”中得到更新的途径。这也正好说明，弗里德曼与利奇的批评仅是在社区研究没有体现上述多重性的意义局限之内，才具有其批评的合理性和有效性。对弗里德曼和利奇的反驳，不仅是从对他们提出的问题的再思考得出来的，而且也是对从事中国社会文化研究的海内外人类学者提出的新要求，因为我们面对的再也不只是整貌的社区描述，而是通过社区描述反映大社会的面貌，或者说在小地方中发现大社会。

社区社会与文化的多重性描述，不仅要求我们“放眼观察”，反映多重社会的面貌，而且也要求我们采用多样化的文本模式，把不同的文化（包括我们的“写文化”）并置在描述的空间之中。在功能主义的影响下，社区民族志文本一直以文

化制度的分割性排列组合为主线，强调表现社区的内部一体化和对外封闭性，而且十分排斥作者第一人称的使用和被研究者的“声音”（voices）的表述。社区史的模式不仅应打破“分立群域”的观念，而且还应包容研究者和被研究者的交流及人类学知识形成过程的描述。在文本体例方面，近二十年兴起的“实验民族志”（experimental ethnographies）文本，较能重视以不同的叙述框架展示广泛的社会互动和人类学者的反思，它的一大趋势是在本土文化解释体系与外在于社区的政治经济关系之间，寻找联接点，这与包容国家与社会关系考察的社区史取向是一致的。

功能主义社区概念搬用到中国社会研究及近四十年来对它的批评和重新修正过程，不仅反映了汉学人类学方法论变迁的基本特点，而且也反映了社会人类学与中国研究结合过程中所遇到的认识论问题。这个问题的实质在于：社会人类学者在中国以外的“人类学田野地点”（如特洛布里安德岛）提炼出来的方法论原则不适合用来对中国社会进行分析和描述。中国一方面十分类似于西方人类学者印象中的“非西方传统社会”，另一方面其“复杂性”和“文明性”及近几个世纪的变迁历程则与欧美社会相近（上文提到的吉登斯“民族－国家”理论在中国的运用可说明这一点）。显然，为了“代表”这一双重特点，汉学人类学者有必要寻求一种双关的理论模式，而弗里德曼之后的大量作品便是在此一思考框架下写出的。但是，这些试验是否成功？在很大程度上，弗里德曼的作品典型地反映了汉学人类学者在寻求一种适用于中国的“双关模式”过程中又一次面临的困境。为了说明这个困境的背景和解决问题的前景，我们应进一步解读弗里德曼的理论。

## 注 释

[1] Adam Kuper, 1991, *Anthropology and Anthropologists*, p.25.

[2] 关于这些专著的概况和评论，请参考 Michael Young, ed., 1979, *The Ethnography of Malinowski*。

[3] Bronislow Malinowski, 1944, *A Scientific Theory of Culture*, pp.24—27. 同上，页 27。

[4] 德格鲁特的主要出版物是：De Groot, 1907, *The Religious System of China*。

[5] Danial Kulp, 1925, *Country Life in South China: The Sociology of Familism*.

[6] 吴文藻，1988，"导言"，费孝通 王同惠著《花篮瑶社会组织》，页 4—7。

[7] 吴文藻，1935，"现代社区实地研究的意义和功用"，《社会研究》1935(66)。

[8]费孝通，1985，《乡土中国》，页 94—95。

[9] 费孝通，1985，《社会调查自白》，页 29。

[10] 不过，对于这个问题，费孝通早已加以重视。在江村研究之后，他开展了"云南三村"社会经济模式比较研究，并在理论上对中国社会与发展进行超区域的论述。近来，乔健先生的论文"中国人类学发展的困境与前景"[《广西民族学院学报》，1995(1)]对此问题也有较一定探讨。

[11] Edmund Leach, 1983, *Social Anthropology*, p.127.

[12] Maurice Freedman, 1962, "A Chinese phase in social anthropology".

[13] 在作这一评论时，弗里德曼充分地意识到，费孝通对单一社区的代表性也村在保留态度，并在"江村"调查之后把视野扩大到村落的比较和"大传统"的研究。

[14] Bronislow Malinowski, 1932, *The Sexual Life of Savages*.

[15] Burton Pasternak, 1972, *Kinship and Community in Two Chinese Villages*.

[16] Barbara Ward, 1965, "Varieties of the conscious model", in Michael Banton ed., *The Relevance of Models for Social Anthropology*.

[17] Arthur Wolf, 1974, "Gods, ghosts, and ancestors", in Arthur Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*.

[18] Steven Sangren, 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*.

[19] Anita Chan, Jonathan Unger, and Richard Madsen, 1984, *Chen Village: The Recent History of a Peasant Community in Mao's China*.

[20] Richard Madsen, 1984, *Morality and Power in a Chinese Village*.

[21] Sulamith and Jack Potter, 1990, *China's Peasants: The Anthropology of a Revolution*.

[22] Helen Siu, 1989, *Agents and Victims in South China*.

[23] Emily Ahern, 1981, *Chinese Ritual and Politics*.

[24] Stephan Feuchtwang, 1992, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*.

[25] 参见:李亦园,1980,"文化与行为:心理人类学的发展与形成",李亦园主编《文化人类学选读》,页471—519。

[26] E. E. Evans - Pritchard, 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, pp.540—541.

[27] Evans - Pritchard, 1940, *The Nuer*.

[28] *Max Gluckman, 1961, Order and Rebellion in Tribal Africa*, pp.77—82.

[29] 参见:Victor Turner, 1957, *Schism and Continuity in African Society*; 1966, *The ritual Process: Structure and Anti - Structure*.

[30] Edmund Leach, 1961, *Rethinking Anthropology*, pp.1—27.

[31] Edmund Leach, 1954, *Political Systems of Highland Burma*, pp.9—21.

[32] 马库思(George Marcus)和库思曼(Dick Cushman)在1982年发表的一篇文章中(George Marcus and Dick Cushman, "Ethnographies as texts", *Annual Review of Anthropology*, 1982:11)概述了七、八十年代对功能主义民族志的九点批评,其中有三点适用于汉学人类学:(1)在叙述结构方面,传统民族志(现实主义民族志)中最典型的叙述结构的特点是"全观性"(totality),其理论基础是文化科学或功能主义,所以往往把民族志当成回答文化或社会个别元素与整体的关系问题。因此,这种民族志的写法是:先把文化或社会作横切面的切割,然后用功能关系的理论把它们联系起来;(2)因为以前的人类学者十分关心把社会－文化当成整体的研究对象,所以在他们所写成的民族志中被研究者个人的性格和特色总是被压制或消除,好像他们没有个人的个性而只有集体的特点或民族性(national character)。这种对被研究者的个性的压制,意在使研究显得科学和现实,而实际上减少了民族志的可信程度;(3)虽然社会人类学的研究是在时空上十分局限的社会中展开的,但是人类学者总是强调把具体的事

例推向具有理论意义的结论，对具体事例的描述停留在它们所能代表某种"典型性"(typicality)上，而并不进入所研究的具体事例的细节。这种做法不仅使作者从现实中分离出来，而且还使被研究的社区游离到理论的相关性之外，使民族志成为与作者和社区无关的论述。

[33] Eric Wolf, 1982, *Europe and the People without History*.

[34] Johannes Fabian, 1983, *Time and the Other*.

[35] 费孝通《乡土中国》，页94。

[36] Ernest Gellner, 1983, *Nations and Nationalism*.

[37] Anthony Giddens, 1985, *The Nation - State and Violence*.

[38] 安德生(Benedict Anderson)把这一转变过程称为"想象性社区"(the imagined community)成长的过程。所谓"想象性社区"即指民族—国家的象征与意识形态。见：*The Imagined Community*.

[39]《北京大学学报》(哲社版)，1996(4)，页13。

# 3

# 宗族、社会与国家

> 我能确认我自己是不是明白复杂社会指的是什么，或者它属于社会分类系统的哪一种类型。不过，我想，我们所面对的是文明社会。人类学者用以探讨其他社会的民族志方法不足以研究文明社会，因为文明社会的整体是民族志方法所无法掌握的。研究文明社会的人类学者如果想以自己发现的材料说点什么，那他就需要首先考察一下他拥有的材料是否对理解社会整体有用，或者说，是否可以将之联系到社会整体。正是从这个有限的意义上讲，研究中国的人类学者必须把自己的注意力放在社会整体之上。
>
> ——弗里德曼[1]

西方社会人类学者在从事中国研究时，常常面临一个理论上的自相矛盾现象：一方面，他们力图运用中国素材来说明西方社会理论的一般性问题，使其研究在理论界获得一席之地；另一方面，为了突出其研究的独特意义，他们也十分强调西方理论在解释中国素材时所表现出来的弱点。自汉学人类学成立以来，这一自相矛盾的现象长期存在并制约了几代学者的理论思考，而英国著名人类学家弗里德曼的中国宗族理论最为典型地体现了在中国社会的人类学研究中，弗里德曼是一个重要的名字。

出生于1920年的弗里德曼，不幸于1975年年仅55岁时因心脏病发作而过早逝世，但他的理论却未因他的去世而失去影响。1979年，霍尔根(Hallgren)说，“从此(弗里德曼发表他的著作)以后，我们所见的每一篇(关于中国宗族[2]的)著作都是针对弗里德曼已经提出的问题而作的评论”[3]。1981年，与弗里德曼持不同观点的费孝通在英国皇家人类学会赫胥黎纪念演讲中承认，“弗里德曼教授在生前曾告诫进行微型研究的人类学者，不要以局部概论全体，或是满足于历史的片段，不求来龙去脉”。[4]

弗里德曼的持续影响，不仅是因为他是一代欧美甚至东亚汉学人类学者的导师，而且更重要的是因为他在中国社会的人类学研究中提出了一个颇类似于库恩(Thomas Kuhn)所界说的“范式”[5]。汉学人类学者华生(James Watson)就认为弗里德曼的贡献在于他提出了一种“范式”。他说，“过去的二十年，从事田野作业的人类学者出版了一大批研究宗族组织的论文，其中，有些声称已经证明了弗里德曼的看法，有的力图修正或批评弗里德曼的范式。但大多是在他的宗族范式(the lineage paradigm)的架构下做一些工作而已”。

霍尔根、费孝通和华生等人对弗里德曼的评价不是随意空谈，他的宗族理论几乎已经成为长期积累下来的汉学人类学和社会史所认同的学术论题和学界论述中不谋而合的架构，他之后的人类学者如裴达礼、马丁、波特等都采用他的宗族概念，对他有所批评的中外学者如王崧兴、帕斯特耐克、科大卫(David Fuare)、萧凤霞、陈其南、陈奕麟等人也不得已把他的概念架构当作具有相当开放性的体系，在此基础上展开不同的陈述、批评与修正。[6]弗里德曼的影响不限于中国学界，在一般社会人类学界也引起关注，由于他的理论具有类似“范式”的开放性特质，因

此亦已为其他相关课题(如社会史、中国法和政治制度分析)的研究所采用。更难以否认的是,他的研究已经成为马林诺夫斯基预期的"文明社会的人类学"的范例之一。

问题是:弗里得曼从中国宗族研究中提出来的概论,是不是像华生教授所说的是一种"范式"?基于对库恩"范式论"的理解,可以推知社会人类学的范式基本上是以区域性、地方性模式建构(或文化个案描写)为先导,以学科内部长期论辩为途径而形成的。弗里德曼的理论建构模式,与一般社会人类学范式的形成有相似之处。例如,他也是通过对区域性素材的分析导出理论,引起学界的论争,而造就一个著名的论说与概念体系。不过,我认为弗里德曼的理论并不像华生所说的那样代表一个范式,实际上反映了汉学人类学中范式形成的困境。研究中国以外其他地区的人类学者,可以轻易地从所谓"非西方文化的第一手材料的分析"中得出某种"通则"(如列维—斯特劳思的"结构")或"范式"(如吉尔茨的"地方性知识")。相比之下,汉学人类学者的理论构造却常需借助第三层透视。他们不仅需要参照人类学的一般命题,而且由于这些命题是从其他社会的研究中发展出来的,所以也要参照非中国的资料与模式。在中国研究中,"宗族"貌似一个"范式";但在一般社会人类学中,它却是一个更大的、从中国以外的地区(如非洲)发展出来的"范式"的分述。

弗里德曼的中国宗族研究服从人类学论证的一般仪式性程序:他从学派(埃文思—普里查德与福忒思的新功能论)的解读(结构),走向地方性知识(中国宗族)的悖论(反结构),又回到学派的解读(结构)。弗里德曼不是一个全球文化的探险者,但是他却在内心深处从英国学界习得非洲社会的模式,又从伦敦经

济学院飞越大洋，把原始居民的社会模式“运输”到中国来，与当地“社会现实”进行比较，并将这一比较带回他的归属地。他的中国“宗族范式”来自于埃文思－普里查德的努尔人和福忒思(Fortes)的泰兰西人，尽管它表面上是以后者的悖论出现的。在这样的“跨文化理论运输”过程中，弗里德曼含辛茹苦，但是他认为值得为之作出奉献。在他的眼里，有一个一致性的“中国现实”，它对人类学一般理论有潜在的价值。

正如我将在下文论述的，弗里德曼的贡献，与其说在于它已经提供一种“范式”，倒不如说在于它提供了我们进一步思考中国研究与社会科学理论建构之间关系的途径。虽然他有信心用中国素材制造出一种新人类学，但是他没有回答如下问题：**在人类学已有的范式下从事中国研究，可否得出一个具有普遍性意义的学派？用中国“社会现实”反思英国人类学者的“非洲范式”到底符不符合他的新人类学的需要？区域性悖论是不是新范式的前提？**问题涉及到中国研究的区域独特性与可概化性(generalizability)，而回答这些问题对于我们思考中国人类学以致社会科学各门类的前景具有深刻的意义。

## 一、“宗族范式”的谱系

弗里德曼写了许多关于中国宗族的论文，他的主要思想在两本专著中得以全面的表述：一本是1958年出版的《中国东南区的宗族组织》，另一本是1966年出版的《中国宗族与社会：福建与广东》。[7]在有关中国社会的研究界，宗族的研究可以说不是弗里德曼的新发明。在他之前，库尔伯[8]与胡先晋[9]的研究

均已全面注意到汉人宗族对理解中国社会的特殊意义。不过，我们应该承认，弗里德曼是一位把汉人宗族推向人类学争论的先驱者。令人难解的是，一个在研究课题上并无独创性的学者，怎能成为理论的先驱者？这个问题的答案可能相当复杂；但是比较弗里德曼与库尔伯和胡先缙的作品，不难发现前者的优势，一方面他掌握了后两人以及三十至四十年代费孝通、林耀华、陈翰笙等中国学者的研究成果，另一方面他正好处在社会人类学理论重新组合后的历史阶段。弗里德曼把宗族推向理论化，是一般人类学新潮的反映，而不是后者的原因。

在弗氏任职于伦敦经济学院社会人类学系（1951 年）以前十年，人类学界三本重要著作得以出版，它们是福忒思和埃文思—普里查德主编的《非洲政治制度》（1940）和后者的两部专著《努尔人》（1940）与《阿努克人的政治制度》（1940）。这三本著作才真正起了人类学认识范式的更新作用。从事后来被称为“政治人类学”的人更愿意把这三本书定名为人类学对政治研究的先驱性作品。但是，从人类学理论史的角度看，这三本书意味着社会－文化分析方法的转型。二十至三十年代，社会人类学界流行两种功能主义的理论。马林诺夫斯基从个人生活的工具性满足解说文化的作用；而布朗从社会的有机体论分析人生。两者均从功利的角度看待社会生活，他们承袭了英国古典功利论的范式，结合斯宾塞的进化功利论和涂尔干的社会原型论，创造了规范一代人类学者研究工作的范式。这一范式的基本理论设定在于：所有的人文现象均应以个人的或社会的需求的满足方式加以解释。换言之，人类有一种共通的东西，即需要。1940年后埃文思—普里查德、福忒思等新一代学者所做的工作，基本上都以反驳、修正此一范式为目标：他们力图在研究中寻找文化

的差异性。

马林诺夫斯基从事民族志研究和写作，布朗从事理论探讨，为的是在非西方民族中找到人类生活的共同原型；而新一代的人类学者却试图从非西方研究中寻求“非西方的特色”。在出版那三本论著时，埃文思－普里查德和福忒思都是年轻的人类学者，他们刚做完长期的田野调查，所研究的社会都是没有中央集权的非洲部落。通过对田野素材的分析，他们提出一个表面上与功能主义没有冲突、实质上对它具有挑战性的问题：在没有类似欧洲的国家制度的状态下，非洲部落的政治生活是如何运作的？或者说，人类是否共有一套满足社会和个人需要的制度？宗族组织是作为回答这个问题的答案而成为他们的研究焦点的。

宗族理论显然是应跨文化的政治制度比较分析的需要而提出的。或者说，宗族理论本身并不具备范式的特点，而真正的范式是所谓有国家和无国家社会之别的文化研究。在《非洲政治制度》一书中，埃文思—普里查德、福忒思等人已把社会分为两大类，一类是“A 组社会”，即拥有中央化权威、行政机构与法律制度的社会，另一类是“B 组社会”，即无政府统治的社会。无政府社会又分为两种，即政治结构与亲属制度完全融合的社会（社区）和所谓的“裂变宗族制”。[10]埃文思—普里查德和福忒思的宗族研究大多是关于裂变宗族制的阐述，并主要陈述在前者所著《努尔人》以及后者的泰兰西人研究之中。

埃文思—普里查德的专著《努尔人》是他研究尼罗河下游的一个苏丹民族的三部曲之第一部。此书的主要论题是“社会结构”，或由个人形成的群体在群体体系中的相互关系。依据它的陈述，努尔人中最大的地域性、政治性社区是部落，部落的领地

被分为裂变区(segments);裂变区又分为下一级的小裂变区。社会单位越小,越有内聚力。而裂变区没有长远政治认同。这些地域性的裂变单位只是在特定的场合为社区行动提供场景。[11]在努尔人中,如果某村的某人杀了另一村的某人,结果便是两村形成对垒状况;如果属于同一区(包括两个村落)的某人杀了另一区的某人,则两区会陷入械斗。这种分化和合并的过程,在埃文思—普里查德看来是裂变政治制度的社会动力,其功能在于维持裂变单位的稳定,因为裂变单位在大的体系下是互相融合的。[12]努尔人的裂变制之所以可能既分化又融合,其原因在于他们拥有一套独特的继嗣制度。在他们的社会中,有一组完整的继嗣群体(descent groups)提供了社区组织的基础。努尔人继嗣群体的基础是父系纽带,最大的地域组织——即部落——是建筑在处于支配地位的氏族的继嗣线上,这一氏族声称他们自己是部落始祖的直接后代。氏族本身又被分为较小的继嗣群体,它们的祖先是大氏族的祖先的晚辈。氏族进一步分为最大、较大、小型三类宗族,宗族越小,地域性组织越密集,它们是械斗的真正社会实体。埃文斯—普里查德认为,努尔人的社会结构是由两种原则构造起来的,这两种原则是"地缘"(地域性组织)和"血缘"(继嗣性组织)。换言之,宗族组织是地方组织的表现;而反过来讲,地方组织同时也是继嗣组织的表现。[13]

埃文思—普里查德的努尔民族志没有像目前一些研究报告那样不厌其烦地陈述自己在理论上的新贡献,它只是在说明一个西方以外社会的故事。不过,它所怀抱的理论目的,却通过优美的陈述展示出来。它所要说明的是,没有政府的社会如何可以通过地域和继嗣方法构造自己的政治秩序。难以证明的是,在努尔人的田野工作之前,作者是否已经怀有社会理论的野心。

不过，埃文思—普里查德在努尔人当中所发现的地域组织与宗族组织的完美契合，不是他的偶然发现，而是他利用田野材料加工而成的社会模型。这个后来成为人类学范式的社会模式，自然而然具有相当主观的一面。实际上，在埃文思—普里查德较早期的写作中，有一点是被承认的，那就是在田野调查时，他所发现的并不是一种土地与血的完美契合，而是一种转型中的社会形态。其中，地域组织逐步成为社会结构的主要支柱，而宗族组织的意义并不大。《努尔人》的模式显然是他的推论。

福忒思所力图要构造的理论，其最终目的与埃文思—普里查德一样，就是要说明为何无国家的社会可以存在。不过，他所提供的民族志材料与人类学分析，却与他的同路人相互有出入。与埃文思—普里查德不同，他的材料来自于西非加纳的泰兰西，而不是东非的苏丹。不过，与努尔人相似，泰兰西人没有国王和酋长；同样地，家庭关系也是十分重要的，因为家庭的父系纽带提供了政治秩序的构造基础；社会是一种平均主义的分布，地方性社区是这个非集权社会的存在机制；地方性社区的组织基础则是单线的继嗣群体，此类群体又与氏族权紧密相联。然而，宗族虽然存在，但是它们并没有造成像努尔人那样的完美的结构。系谱关系没有成为裂变区的分化机制，而且氏族纽带的构造采用了各种各样的途径。空间分布的远近、仪式性的合作、外婚制规则的共有、通婚的模式等等，均可造成氏族纽带。甚至，有些氏族根本与氏族关系无关。福忒思说明，氏族关系往往与邻里关系互相重叠。[14]在社会中，宗族的存在有许多不同的层次。有些裂变单位与宗族关系密切，另一些则可能相反。既然宗族与地域单位之间的关系如此复杂，那么是什么东西成为社会联系的机制？在《单系继嗣群的结构》[15]一文中，福忒思指出在没

有国家的社会中，利益、权利、认同的分化所依靠的法则可能有两种：(1)公共制度对行为的约束；(2)宗教、道德、情感等因素。此两种法则互相补充。在继嗣群处于支配地位的社会单位中，公共制度通常较为重要；而第二种法则起补充作用。

从某一角度看，福忒思似乎已经提出了宗族范式的悖论。但是，当我们意识到他与埃文思—普里查德一样，所要构造的并不是“宗族范式”时，我们便可发现他的宗族悖论所服务的不是悖论本身而是“非西方的政治模型论”。所以，无论他的研究如何比埃文思—普里查德聪明，他所论述的社会关系多元化，最终也是在说明一种单一的范式，即没有国家的民族的生存方式。

## 二、弗里德曼的悖论

非洲裂变制和继嗣群体的研究在四十至五十年代一度成为政治人类学的模型，假使我们承认它是一种范式，那么此一范式的生命却只有大约二十年之久。五十年代中后期，人类学界出现了一大批对它的反驳。弗里德曼自己的原意，是利用中国宗族研究批评埃文思—普里查德和福忒思的模式，而不是为了将其搬到中国来运用。他的观察是：埃文思—普里查德和福忒思的“宗族理论”的前提是无政府、无国家社会的存在，是为了解释没有国家的社会如何建造自己的社会秩序；可是，假使有国家的社会也存在宗族的话，此一理论便不完美或有漏洞。因此，弗里德曼所关心的问题是，如何在中国社会中寻找非洲宗族模式的“悖论”？

事实上，他的研究不是从中国本土开始的。由于五十年代

的中国不向外国人类学者开放田野工作，因此他的研究首先从东南亚华人社区展开。他写出了不少关于东南亚华侨的论文，但是这些有关海外华人的社会第一手材料并没有使他产生惊世之作。使他写出成名之作的，一方面是他从华侨资料推论出来的中国东南区的文化图景，另一方面是他作为一个"摇椅上的人类学者"所收集的第二手材料。关于自己的资料，弗里德曼说：

> 1940至1950年间，在殖民地社会研究院的支持下，我在新加坡华人社区研究家庭与婚姻。在研究中和之后的几年，我一直在思考一个问题，那就是我从新加坡的被访问者得来的信息以及阅读欧洲语言中关于福建与广东的社会性质的论述所得来的信息，到底能够说明哪种重要问题。刚开始，我对这两个省份的兴趣，主要是因为它们是侨乡。后来，我逐步意识到我的资料可以说明具有一般社会意义的问题。如果政治与学术环境允许，我早已去了中国东南区，对我所感兴趣的问题进行第一手研究；没想到我只能够通过香港和澳门看到一点广东的影子。[16]

在这段文字中，弗里德曼并没有说明他的研究区域之转变出自哪种原因，而只是说他的材料可以使他窥视中国社会。我们可以相信，他从东南亚和书本中跳到中国东南区来，实际上是因为他在新加坡等地无法找到反驳非洲宗族模式的论点，因为当时该地并无强大的国家机器，只有类似于非洲的殖民政府，而就其历史来看东南亚连殖民政府也不存在。相比之下，福建和广东则长期处于中央政府的控制之下。弗里德曼被第二手材料所鼓舞的原因，在于它们可以说明：类似非洲的宗族在集权国家中也可以扮演重要角色。

为了证明这一命题，弗里德曼提出了两个互相关联的问题：宗族如何适应中国社会的现实并如何在中国社会的构造过程中扮演角色？中国宗族的结构与功能是什么？依据他以及他的追随者的论证，宗族的确符合中国社会的现实，而且表现出具有严格的构造与功能。弗里德曼认为，传统中国承认两种财产：私产，即可被转让、出租、交易、分割的财产；祖产，即一建立便不可被其共有者分割的财产。有能力的人一般会把自己所拥有的财产的一部份捐出来，建立家族公田，使之成为祖先祭祀和各种社区福利的财政支持。在某些情况下，祖产的产出还可以在家族成员中进行分配。

换言之，在中国社会中，宗族之所以成立，根本的原因是共同祖先的认定与祖产的建立，或者说在于财产关系。由于财产并不是直接从宗族谱系中划出来的，而是某一继嗣群的若干成员捐献出来的公有化私产，因此这些个别的捐献者一般更强调把远亲排除在祖产的拥有名单之外。这是为了保证祖产的产出不为太多人口瓜分。与努尔人不同，中国宗族的裂变不是依据系谱。因此，宗族裂变出现不平衡现象。也就是说，在同一个宗族内部存在社会分层。从表面上看，宗族或宗族的头人是活着的最老的宗族男性成员；这让人感觉中国社会是平均主义的。其实不然，地方领导权大多集中在富人与士绅手中。[17]

埃文思一普里查德认为，宗族制之所以存在，原因在于它是平均主义的社会组织方式，而平均主义是无国家社会赖以生存的基础。弗里德曼的中国宗族观提出了一个悖论：中国宗族的存在恰恰因为它是不平均的制度。为什么不平均的制度反倒成为中国宗族发展的基础？弗里德曼对此作出了他的解说。他认为，宗族内部权力集中在少数人手中，有利于把宗族成员汇聚成

一个团体，使宗族不受强大邻族的侵害，并使国家对地方的剥削减轻。宗族内部的权力分化，使富人和绅士可以充分发挥他们的政治经济保护作用，穷人则可以发挥他们的武力。弗里得曼进一步认为，宗族内部精英分子的存在，是国家与宗族并存的机制。虽然传统中国的政治体制是中央集权制，但是它充分允许了地方社区的自主性。从中央政府的观点看，地方自主可以使中央减少它在行政上的负担，同时可以使农村地区的社会获得稳定并置于中央政府的控制之下。不过，如果从地方社会的角度看，这却造成地方宗族势力的强化。处于中介地位的地方精英阶级，使国家与地方处于并存状态之中。弗里德曼说：

> 处于社会分化状态中的宗族，其领袖具有有效性。他们既不被官府所任命，又不听命于衙门的命令。由于他们本身是士人，他们与衙门的地位实际上是同一的，他们可以抵制国家的意愿而不因此受行政处分。除非官员早已准备用武，否则他只能对不顺从的宗族加以理论，而不可强求其听命。中国的政治制度力图通过避免任用本地官员处理本地事务，防止裙带关系和腐败。但是，由于它允许宗族头人具备官员的特色同时对之不加行政监察，因此国家实际上已经对宗族失去控制。虽然国家努力给予自己以正确的意识形态，但这种状况很难改变。因为士绅这种缓冲器的存在，所以宗族可以一方面与国家形成对立，另一方面使自己的立场富有官方色彩[18]。

比较弗里德曼的中国研究和埃文思—普里查德及福忒思的非洲研究，我们发现后者所分析的是部落如何裂变为宗族，而前者的分析虽然强调宗族是中国社会的裂变单位，但并不认为国

家可以像部落那样裂变为宗族。不过，弗里德曼假定中国社会的最高单位是国家、基层单位是宗族。然后，他从这个假定出发，论证最大单位如何与基层社会形成关系。在非洲研究中，人类学者划分最大宗族/区域、较大宗族/区域、较小宗族/区域。在中国研究中，弗里德曼划分国家、秘密社团、宗族。在弗里德曼看来，社会的基层组织——宗族——的划分，与努尔人的裂变社区的形成是一回事，其功能是形成地域之间的敌对，使裂变社区之间互相监督，并形成相对的地方自卫与福利社区。中国的宗族械斗，与非洲的裂变区械斗一样，所起的作用是社区内聚力的创造与强化。不过，在非洲的场合里，埃文思—普里查德和福忒思都论述到裂变社区之间也常常联合起来对付共同的敌人。此类的证据在中国社会的场合中显然较少发现。为了对此作出表态，弗里德曼找到了清代秘密社团的资料。他从荷兰学者德格鲁特的福建田野调查材料中，发现当时小刀会活动大多有多个宗族的成员参与。他进而推断中国秘密社团的活动是宗族间联合反对国家的行动。对秘密社团和宗族的观察，使他有可能断言：中国宗族有时自己分化互相冲突；有时联合共同对付国家。他说：

> 因此，冲突有两种联盟的途径。在某些情况下，宗族与宗族互相冲突；在其他情况下，它们或它们中的某些阶级联合起来，形成对立于国家联合阵线……[19]

值得注意的是，弗里德曼虽然发现中国宗族、秘密社团、国家与非洲的宗族、裂变区联盟、部落形成一系列的对应，但是他对宗族内部的裂变形成原因的解说，却没有使他断言中国宗族内部裂变与非洲的情况一模一样。据他的概括，中国宗族的内

部裂变可以分成 A 式和 Z 式两种极端状态。前者属于较小的宗族社区,它们只包括一个级次的裂变,也就是说宗族下面的房不再分化为亚级的房,而且整个宗族较穷。Z 式的宗族一般则较为富有,而且它们包括两级以上的裂变,也就是说宗族以下的房又被分为次级房份,人口较为众多。这种两极分化的宗族裂变形态,产生于中国社会的财产不平均发展。较穷的房由于难以支付新的祠堂和祖田的设置,分房较不发达、较富的房由于较有资产能力,因此可以轻易地设置新的祠堂和祖田。[20]换言之,虽然中国宗族对外关系颇似非洲的情形,但是其内部裂变规律与非洲全然不同。后者的内部裂变,有深刻的政治原因;前者则主要基于经济的因素。并且,中国宗族的内部裂变单位之间的冲突远比非洲小得多。

## 三、"边陲地区"的社会

弗里德曼的整个悖论的构筑,存在严重的自相矛盾。虽然他的本意是用中国的例子反驳非洲模式,但是当他接触到中国社会现实时,却提出不同、甚至相反的论点。埃文思—普里查德和福忒思这两位研究非洲的人类学者所要说明的是,越没有中央集权的社会就越可能以裂变式的形态构造社会秩序。弗里德曼在他的不同论文中的确强调了社会的中间阶层如何成为中国国家力量与宗族力量之间的揉合机制;不过,他的材料与论述很显然并没有与他的"国家与宗族并存"的说法相一致。弗里德曼力图用国家现象来反驳非洲裂变社会的现象,可是字里行间却处处承认他自己所讲述的一切道理均是建筑在中国东南这个

"边陲地区",而且强调因为东南是个远离中央集权中心的社会,所以宗族才得以全面的发展。就这一点而言,他是在用中国的材料佐证埃文思—普里查德和福忒思的"范式",而不是在提出实质性的悖论。[21]

对于弗里德曼的理论的弱点,已经有不少学者提出批评。在这些批评中,最具有挑战性的是帕斯特奈克(Burton Pasternak)对"边陲社会论"提出的反驳。弗里德曼在讨论中国宗族的时候意识到中国这个广大的国家不同地区可能存在巨大的文化差异。仅就宗族这一现象而论,他"发现"在广东、福建宗族出现的机率最大,在其他地方表现得不是十分明显。对他来说,东南地区有三大特点:边陲状态、水利与稻作生产。在1958和1966年发表的两本专著中,弗里德曼反复强调宗族与上述三个变项之间的关系。他认为,在边陲社会的状态下,人们需要开发处女地和大量的自卫力量,为了满足这两种需要,人们又需要组合成合作性的群体。而从中原迁移到"边陲地区"的汉人,从家乡带来了父权的意识形态,这种意识形态提供给他们发展或重构宗族的文化系统,使他们有可能为了开发与自卫在新的地区利用宗族组织合作性的群体。另外一个促成东南区强大的地区化宗族形成的因素是稻作生产本身。弗里德曼认为,一般来说稻作经济可以造成足够的农业剩余,足够的农业剩余又促进了共有地产的产生,共有地产的产生则进而有助于宗族社区的形成。换言之,农业剩余所创造出来的共有地产,为宗族的法权、政治、防卫功能提供了发展基础。最后,造成共有土地和宗族产生的因素,还有在中国东南区农业生产中扮演特别重要角色的水利网络。

针对弗里德曼的解说,帕斯特奈克提出一个疑问:"边陲地

区"和它的社会经济特色是否与宗族的发展有必然的联系?1964至1969年间,他在台湾屏东和台南的两个社区进行深入的田野调查,所发现的材料与弗里德曼的结论大相出入。台湾整个地区在明清时期与广东和福建一样,同属一个"边陲地区",汉人与客家人在开发此地的过程中所遇到的情境与开发中国东南区时的境遇是一样的。不过,台湾本土形成相当程度的区域内部的差异。较早开发的地区由于交通、行政较为发达,因此形成区域内的中心(如台南);而其他地方因被排除在行政中心之外而成为"边陲"。帕斯特奈克做田野工作的两个社区,一个位于曾作为台湾商业与行政中心的台南地区,另一个位于离此中心相当遥远的屏东地区。前者是一个较贫穷的汉人村落,后者是一个较发达的客家村落;前者的社会组织较为强调地缘关系,并形成密切的社区联系,后者是一个典型的宗族村,社区之间的地域联系远比宗族内部的裂变关系少。弗里德曼认为,边陲状态、水利、稻作经济的发达促成宗族的发展。但是,在屏东的社区,这三项条件都具备,却没有发展出强大的宗族纽带,反而是发展出强大的跨家族地缘关系网络。有趣的是,台南的社区处在区域中心地位、没有大量的水利建设、经济也较不发达,但是宗族关系相当强大,区域联系在社会中的角色不是十分明显。[22]

帕斯特奈克指出,台南与屏东社区的差异证明弗里德曼的"边陲社会论"在解释中国社会现实与历史发展中存在很大问题。首先,弗里德曼认为"边陲状态"中,移民自卫系统建构会导致地域化宗族的发展。而帕斯特奈克的材料证明,历史事实所表现出来的形态正相反:为了抵御外来的冲击和外在的危险,早期移民往往会以同乡而不同宗的关系为族群认同纽带,建构跨宗族的地域性联庄防卫系统。在"边陲地区"得以稳定之后,对

这种大的地域性联庄防卫体系的需要逐渐减少，区域内部不断出现利益冲突，此时宗族才作为族群认同纽带被发展成为社会组织的架构。具体地说，屏东的社区属于“边陲地区”的早期类型，因此其地域组织强于宗族组织；台南的社区属于“边陲地区”的晚期类型，因此其地域组织弱于宗族组织。其次，弗里德曼认为水利设施的建设对宗族的大量发展提出了要求。而帕斯特奈克的材料证明这一论点站不住脚：弗里德曼的证据大多来自于小型的、宗族所有的水利系统，而考察大型的、跨庄的水利系统时，便可发现其建设在很大程度上依赖于不同姓氏的宗族的合作。例如，屏东的社区水利事业相当发达，可是并不存在像弗里德曼所说的那种地域化宗族，反而存在跨宗族的社区联合体；台南的社区水利事业很不发达，宗族势力却十分强大。从这一点可以看出，“水利事业中的不同宗社群的合作可能促成了不同宗社群本身的发展”[23]。第三，弗里德曼认为稻作经济可以造成财富的积累，财富的积累进一步提供了共有土地的资本从而促成祠堂的建设与宗族的形成。其实，屏东的社区在稻作经济发展程度上远比台南的社区为高，可是并没有发展出地域化宗族。在这个社区，剩余的财富大量地被用来发展跨宗族的姻亲共有财产与地域性的公共事业。换言之，地方望族在获得大量财富之后，往往不用它来扩大家族势力，而用它来建设表亲社团(cross－kin associations)及其公共事业。

在比较两个台湾社区的基础之上，帕斯特奈克进一步指出：台湾的开发史，是中国边陲社会发展的一个最为典型的例子；可是，它所展示在我们面前的不是宗族组织的大量发展，而是更多的地域化组织的兴起。几十年来台湾本土文化的研究者虽然摆脱不了弗里德曼的理论影响，但是他们所发现的材料证明帕斯

特奈克对弗里德曼的批评有许多合理之处。因为台湾这个地区历来具有"边陲"特色,因此它的社会组织与族群关系不但没有被宗族模式所支配,而且呈现出各种各样的形态。李亦园的研究[24]说明,在许多情况下汉人的父系宗族制度可能被非夫系的异祖异宗的崇拜模式和非父权的"招赘婚"所改装。王崧兴在他的研究中得出一个结论:"台湾的聚落形态是以地缘为基础,而血缘的宗族是在此基础上发展起来的"[25]。庄英章的研究说明在台湾开发的早期,为了防御需要宗族组织让步于"唐山祖"的超宗族组织[26]。陈其南的研究更进一步地指出,汉人宗族在台湾远不如祖籍认同和地域化的分类组织重要[27]。林美容继承了弗里德曼所不熟知的日本汉学传统,对超宗族的祭祀圈与信仰圈进行广泛的调查,发现此类社会组织方式(而不是宗族)才构成台湾社会的特点。[28]虽然波特在他的广东研究中力图证明弗里德曼理论的正确性,但是他无法否认,在中国东南区宗族村与多姓村是并存的。[29]本文作者在福建的田野调查证明宗族村不是一种孤立的现象,而往往是较大的地区性组织的一个部分(附录)。

不可否认,台湾和中国东南区的个别调查是否可以代表中国边陲地区的全貌是一个值得探讨的问题;但是,通过这些第一手材料的分析,我们似乎可以认识到宗族组织仅仅是中国汉人社会不同类型的组织原则之一。另外,所谓"边陲状态"完全无法解释宗族社会的现象。因此,研究宗族现象不可避免地应该涉及到社区与区域的互动,而避免把自己限制在宗族的小圈子里。帕斯特奈克的如下一段话值得引用:

> 在所有中国村落里,都可能存在两种以上或多或少互

相对立的行为模式、制度与信仰。一种是广义的合作性、凝聚性的原则，其作用在于促使社区形成一个共同体。另一种原则是自我观照的、裂变的，其作用在于强调分立与差异性。在某一社区中，何种原则处于支配地位，取决于其所存在的场合，而有些场合（如族群起源、气候、土地资源）是长远性的，有些（如农业技术、农产品种、政府政策）是随时可变的。汉人社区就像复调音乐一样，其特点取决于何种音调成为主旋律。但是，其他的音调不一定没有声音，而且它们随着时间的推移也可能变成主旋律。[30]

## 四、宗族：国家与社会

如果弗里德曼把汉人宗族置于“边陲状态”加以考察这一做法已被证明犯了大的错误的话，那么我们是否可以认为这种独特的制度是中华帝国的创造物？在回答这个问题之前，我们不妨重新思考弗里德曼的理论困境。弗里德曼的宗族理论明显地受他的双重身份所制约，他一方面是一位汉学家，另一方面又是一位社会人类学家。作为一位汉学家，他不免要强调中国材料所能提供的独特学术贡献；而作为一位社会人类学家，他又受到他所处的历史阶段的理论主流的限制。他在批评人类学理论的时候，力图强调中国国家与社会的不可分割特点；但是当他进入具体的分析时，并没有逃脱本世纪上半叶功能主义方法的局限，没能摆脱把他的研究对象从大社会中分化出来作功能的考察。“边陲状态”的概念，就是他的方法论局限的具体反映。弗里德曼的困境在于：他一方面强调无政府的裂变社会不能解释中国

宗族，另一方面却把中国宗族当成自在的社会现象加以分析。换言之，如果他的裂变悖论可以成立的话，那么它便应该更多地阐述国家与宗族的糅合，而不应该反其道而行之，过于强调“边陲状态”。要做到这一点，我们恐怕需要探讨宗族是否与国家基层社会控制制度有关。实际上，弗里德曼所代表的学派并不是中国宗族研究的唯一途径，他的宗族与国家关系分析基本上是一个失败的例子。从另一个角度看，他对宗族与国家关系的强调只是一个没有兑现的承诺。

相比排斥政治历史观、强调功能分析的弗里德曼，日本和中国学者在传统上对宗族这种社会组织方式的政治含义具有浓厚的兴趣。日本汉学家和中国社会人文学家对中国宗族的研究开始的时间相当接近，即本世纪初期。第二次世界大战之前，日本汉学家研究中国宗族的目的在于揭示中国社会结构的特质，以迎合侵略、“改造”中国的目的；同一时期中国学者的研究，在目的上与日本学者有所不同，但是他们比后者更为鲜明地具有社会改革的追求。有趣的是，两国的学者在其早期的宗族问题论述中，没有进行英国式的功能推断，而更注重把研究对象看成是“历史的残存”。他们认为，中国宗族是古代氏族社会的延续，是传统国家用以维持其合法性的工具，因此必须被消灭。五十年代以来，中国学者继续以政治历史观批评宗族的“阶级本性”，而日本学者转向比较中立的分析。在几十年的研究中，后者逐步发现宗族并不是远古社会的延续，而与中华帝国的封建时代社会精英分子的家族扩大有关、与皇权和绅权的糅合有关。八十年代以来的中国学者虽然开始注意到弗里德曼的理论，但是大多数仍然采用政治史论看宗族。诚然，东亚汉学界对宗族的研究所采用的方法和视角具有相当大的多样性。但是，在学术传

统上，学者们形成一种相当稳定的共识。这个共识的特点在于强调政权、绅权与族权的巧妙契合(articulation)。虽然东亚学者比西方人类学家更能贴近中国社会，但是他们的研究仍然局限在把宗族看成是没有人为干预的历史发展结果，因此没能解释宗族在何种年代、用何种方式被推广成政权、绅权与族权的揉合工具。

从社会史和社会人类学的角度研究中国宗族制度，我们必须注意到弗里德曼所试图分析的是一种地缘化的宗族，或者更具体地说是宗族村落和具有共有地产、地方宗祠、族谱的庶民化宗族。同时，我们还必须注意到这种特殊的庶民化宗族形态不是中国的远古传统，而是在后来才产生的社会组织形式。宗族组织的元素包括祖先信仰与仪式，继嗣观念与制度、家族公产等，它们作为单独的元素在古代中国早已存在：商周时期中华王朝的贵族早已开始祭祀祖先；周代开始，父系继嗣的原则作为意识形态已在国家上层建筑中占有相当重要的地位；对于分封的权贵来说，家族公田至汉代以后，便已十分流行。但是，在宋以前，这一些制度性的元素只零星地分布在贵族阶层中，在民间并不广泛存在。换言之，只有贵族被朝廷允许举行四代以上祖先信仰仪式，按照父系继嗣观念与制度规范行为并拥有大量家族公产。这种贵族式的宗族制度的存在基础是所谓的“封建世袭制”，其政治功能在于区分“贵贱”、使贵族拥有特权、维护帝国的等级制度。因此，它不是一种文化霸权，而是帝国阶级统治的合法化。

社会史的材料充分证明，弗里德曼定义中的“宗族”产生于宋代以后。更严格地说，祖先崇拜、家族继嗣、家族公田在明代之后才成为民间社会组织模式。徐扬杰所著的《中国家族制度

史》一书指出，聚族而居的家族组织在宋以后出现，并在非法移民区的个别存在逐步地成为整个中国农村村落居住的主要形式，其分布并不限于东南区。[31]郑振满、陈支平、叶显恩[32]等在福建和广东地区的社会史调查也证实，宗族组织直至明清时期才在该地出现。此外，安徽、江西、山西的研究也得出相当类似的结论。对于宋以后宗族制度在庶民中间的逐步扩散、明以后宗族制度的地缘化和制度化出自何种原因，目前学术界所掌握的资料仍然无法显示出明确的论断。[33]不过，我们可以肯定，弗里德曼所论述的宗族现象与宋以后官方意识形态的转变和明清时期的社会变迁有着十分密切的关系。

宋代以降，朱熹等理学家倡导把先秦时期形成并在其后一直服务于帝国等级制度的建构与维护的宗法制度逐步改造为庶民的人文关系规范。在理学出现之前，只有天子至士的上层社会才可以立庙祭祖，庶民"但祭其父于寝"，宗法制度与社会的贵贱与嫡庶之别的建构一脉相承。宋代开始，理学家虽然在表面上仍然强调"庙、寝之别"，但是在实质上修改了森严的宗法制度，主张"天子至于庶人。五服不异，祭亦如之"、"不用王制，以义取之"[34]。他们提倡庶民化的宗法制度的目的在于把原来适用于王道、贵族之道的"敬宗收族"意识形态，改造成为适用于社会各阶层的行为规范。宋末元初，由于种族冲突以及非汉帝国（蒙古人元朝）和种族统治的建立，理学家的庶民化宗法论没有被统治者接受与推行。可是，明朝的建立使理学重新成为中国政治话语的焦点。更有甚之，明清两朝的统治者面临国内的政治危机和外来的军事、经济、文化冲击，不得已调整政纲，他们为了维护危机四伏的帝国，采用各种手段加强基层政权的建设。在这个大的政治环境下，庶民化的宗族论重新登上了政治舞台。

在正规的法律条文中，品官与庶民的祭祖行为仍然有等级性的分类性界定。

但是，社会史学界已获得充分的证据，证明明清两代的统治者不仅准许庶民设庙敬祖，而且把这种原来被视为与王道有明显矛盾的做法当成稳定基层社会的手段。在明以前，帝国与基层社会之间的空间距离比较大，地方社会控制在县以上的官员手中，中央政府对县以下的社会生活干预很少。从明初开始，政府实行一种较为基层化的社会控制政策，强调对家户的登记(household registration)。但是，统治者所掌握的行政力量并没有直接渗透到家户；为了节省社会控制的财政与人力开支，明政府规定家户的人口、职业、经济等状况的登记必须严格以原有的家户材料为依据，同时鼓励家户累世聚居。这种政策后来被清政府所延用，从而在长期的实践中造成聚族而居的现象。由此可见，明清时期宗族存在的前提是意识形态的突破以及政权结构的转型：如果没有宋明理学庶民化宗法论的提出与明清时期社会统治形式的变更，那么中国宗族的普遍性存在便不可能。

然而，这是不是意味着宗族村落和聚落群完全是官方的政治发明？勿庸置疑，我们说意识形态的突破以及政权结构的转型是民间宗族存在的前提，并不是要完全否认民间社会与文化的力量。在中国历史学界，向来存在片面强调宗族对于封建统治者的政权稳固的作用，忽略这种社会组织一旦被允许存在便可以转变为与其原型不同的东西。实际上，宗族在民间(尤其是农村地区)的广泛发展，不仅是由于政府社会控制政策造成的，而且还与长期以来民间对贵族式的宗法制的景慕与模仿、地方权力的网络建构、地方社会的公共领域的发展有密切的关系。

明以前的政府之所以不断强调只有天子与贵族才可以立庙祭祖，是因为不属于此类别的社会阶层（如商人与大庄园地主）常有立庙祭祖的野心。一旦政府开放此禁，民间社会阶层便如鱼得水、纷纷立庙、聚族而居，以扩大自身势力，使属于自己的宗族成为基本上自治化的社区。作为一种小型的自治组织，宗族必须拥有一定份额的公有财产，以便适应地方公共事业的开支，族田的制度才因此发展起来。

我们还必须注意到一个事实：尽管在帝国社会控制政策的鼓励下和地方民间组织发展的促进下，聚族而居、建庙祭祖、创立公产成为所谓“中华晚期帝国”社会状况的特点，但是并不是所有村落与社区都以弗里德曼观察中的那种庞大、复杂、联合式的宗族为组织形式。换言之，家族聚落、祠堂、族产可以在不同形态的村落中存在。马丁将宗族组织分为三种类型：第一种类型就是所谓的“单姓村”，这种社区以单一宗族占统治地位，宗族内部关系复杂、裂变程度高，房祧之间的利益冲突多；第二种类型为多宗族村落，宗族之间在较合作的状态下竞争，并能够团结一致对外行动；第三种类型也是多宗族村落，但是有强、弱宗族之分，强势宗族与弱势宗族之间的斗争较为激烈。[35]弗里德曼把自己的观察建立在第一种类型的宗族之上，并试图解释此种宗族在某些地方特别多的原因，从而忽略了宗族可以以不同的方式在不同的地方和社会场合存在的事实。杜赞奇在其对华北农村的研究中指出，宗族组织不只在中国东南区存在，在华北也存在。它们以不同的面目生存在农村的区域权力网络中，是帝国的地方行政体系与非正式的社会团体的中间形态。虽然这一看法仍然有待在不同区域验证，但是目前它已经形成对弗里德曼的理论的修正。[36]

## 五、宗族与现代性

社会史考察告诉我们，中国宗族现象是特定的历史条件下国家与社会关系的产物。弗里德曼在他的论著中提及，清代的法律制度把地域化的宗族视为宗族成员间社会冲突解决的最大单位，并且不鼓励地方官卷入宗族事务的处理[37]。这说明这位人类学家已经注意到国家在社会组织建构中的角色。但是为了建构他的"边陲社会"理论，他不惜把这一重要观察放在他的理论架构的边际地位，甚至将之削减至虚无的地步，过分地强调宗族组织的自在功能，从而使他的理论只具有"社会分析"的视角，缺乏对"国家与社会"互动的进一步思考。弗里德曼理论的这一缺失，可以从它在分析宗族这一个多世纪以来的命运的无能看得更加清楚。

近代以来对中国宗族文化的冲击首先来自外国传教活动，进而来自国内社会的某些阶层和运动，最后直接来自现代国家及其话语。在十八九世纪，外国传教士把中国宗族活动看成是"异教文化"的产物，把其所包含的祖先崇拜行为视为中国传教的障碍，他们通过部分中国教徒影响民间生活方式，力图用基督教、天主教社区取代宗族社区。这种图谋虽然没有实现，但是影响了中国近代社会运动。例如，太平天国运动便试图通过消灭民间信仰与宗族关系建立"天国"。辛亥革命前的早期民主运动推崇民主共和国思想，把宗族当成这种新思想的敌人加以批判，主张"祖宗革命"。从清王朝覆灭和民国建立以来，中国的政治与社会历程可以说是在所谓"现代民族－国家"理念的指引下

展开的。起初，“现代民族－国家”给人的印象是，“现代化”或通过“工业化”冲破传统和旧帝国对人本身福利的约束。可是，它在全球的百年实践中充分暴露出它与政权转型的密切关系。近年的研究证明，“现代民族－国家”所要创设的实际上不只是“经济发达社会”，还是一种国家与社会的新关系。在这种新的关系中，传统帝国与社区之间的遥远距离被大大消减，新的国家通过社会时空的组织获得对个人的直接监控[38]，旧有的社区性社会再生产方式被“普遍性知识”（universal knowledge）所取代[39]，全球化与国家绝对边界的界定同步进行。“现代民族－国家”的理念长期以来以“传统与现代性”之间的绝对对立观念为其话语焦点，其口号多变，但是避免不了对“旧事物”的批评。在中国社会变革的场合下，宗族作为一种与旧政权体制密切相关的地方社会组织形态，很难幸免于现代政府及其话语建设者的攻击。

在指导中国国民革命的孙中山理论中，宗族（家族）被当成“国族”、“民族”的对立物批判，成为中国社会“一盘散沙”的根源。本世纪二三十年代的左派理论家，更把宗族视为“万恶之源”，或当作阻碍中国社会进步的“恶势力”批判。当时，对宗族的批判不仅是为了建构新社会的理念，而且与特定历史条件下新的行政制度与教育制度的建设有关。在民国建立后十年，中国基层社会建立了新的保甲制度，这种新的制度的设计为的是通过打破宗族村落的界线达到社会“国族化”的目的；同时，新的公学制度被引进中国，用以取代宗族社区的面对面式的“礼教”。有趣的是，在抗战期间，日据地区和非日据地区进行的社会改造运动虽然服务于不同的政治集团，但是跨村的大村庄制、公学教育却是它们的共同特点。对宗族进行改造的政策，可以说在

1949年以后的“土地改革”和“集体化”等运动中得到进一步的实施。1949年至1952年在全国展开的“土地改革”运动没收和征收族田、征收祠堂、焚毁族谱，其目的是为了用新的土地关系和认同取代旧的宗族土地制度和认同。在土地改革期间实行的“反霸”、“镇反”则旨在通过阶级划分与斗争，打破宗族在民间的社会分化格局。从宗族与国家的关系看，五十年代下半期以后的一系列社会、意识形态和政治-经济运动，与世纪初以来的社会发展理念也是一脉相承的：“集体化”是通过建立个人与国家之间的直接经济关系，打破宗族与区域的中间层；“社会主义思想教育”运动是为了用同一的文化直接深入至民间的个人……

宗族力量在一百多年来的自外而内、自上而下的冲击下，不可避免地出现“衰落”现象。不过，值得注意的是，它也在新的、充满敌意的状况下寻找自身的生存空间，并且它已在社会现实中通过适应和自我更新获得自我延存的力量。杜赞奇在他的华北研究中指出，在不少场合中，现代国家力量介入农村社会，其原有的“改造社会”的目的非但没有完全实现，而且还常常为某些改造对象——宗族——所利用，变成服务于宗族间互相竞争的工具。例如，他提到某些华北的弱势宗族利用国家政策攻击与其有旧仇的强势宗族。[40]这种“反向的”社会动向的确是经常发生的，我在福建溪村的调查中，同样的现象也有发现。但是更值得注意的有两个现象：(1)规划的社会变迁(保甲制度、土地改革、集体化)虽然意在改造原有的基层社会，但是为了保护新政权的稳定性，不得不利用原有的社会组织模式，从而给宗族留下了生存空间；(2)宗族原本具有社会互助、公益事业等无法否定的正面功能，在不同的时期都具有强大的生命力，并可能适应于新的时代、以新的面目出现在社会中(附录)。八十年代以来，这

两种现象表现得更为清楚。为了便于进一步考察宗族现象，我们无妨对此一案例加以较为详细的介绍：

福建溪村的宗族个案

溪村是福建省安溪县凤城镇下属的行政村之一。它座落在蓝溪和西溪交汇处，包含七个自然村和十九个村民小组，人口总数约3700人，全为汉族。其中，90%以上姓陈，同属陈氏宗族，聚居于村落之西部，其余人口属李氏宗族，聚居在村落之东部。考虑这个村落的社会组织特点是以单一宗族为基础，我在两次调查过程中，只选择两个宗族中的一个——陈氏宗族——作为研究焦点，并试图通过这一宗族社区的个案研究，探讨汉人乡土社会的基本形貌与变迁。[41]

宗族与社区

从现行的行政地理看，溪村并不是一个“宗族村”，作为一个行政村，它属下的社区是通过自然村和村民小组来分类的。但是，到过这个村子的人都会发现，当地宗族之间的界线十分明确，宗族虽然并不完全取代地方政府的功能，但是对社会生活具有深刻的影响。就我所研究的陈氏宗族而言，它有自己独立的祖祠，村庙和聚落群；村民的日常生活与实践，往往受宗族的制度和关系制约。实际上，陈氏与李氏宗族合成一个行政单位，不是自然的，而是从1933年民国政府实施“乡镇保”制后才人为地造成的。以历史与现实观之，溪村的社会组织，与福建地区许多其他村落一样[42]，是以宗族为基础，而其中的陈氏家族自然毫不例外。

陈氏宗族组织是一个融血缘、婚缘和地缘关系为一体的系统，其核心是房支制。用当地的语汇，我们可以把该宗族的内部结构分为“房份”（房祧）、“堂亲”、与“家”几个层次。溪村的“家”不是现代意义的“核心家庭”，而是由数个核心家庭组成的单位；所谓“堂亲”指的是由同一祖厅分化并追述到同一祖公的家庭群体，一般公有一个地域或邻里；“房份”又分为“房”，“角落”与“房头”（陈氏家族分为两大房，四个角落，十二房头）；“宗族”指的是由如上各级社会单位组合而成的集体，是一种社区认同。

考察陈氏宗族的历史，可以发现这个团体的形成，是由离心和向心两个互补过程造成的。离心的过程，就是宗族不断裂变的历史过程。溪村的陈氏祖先于明初（洪武年间）从泉州港堂迁移至安溪，原来仅是一个家庭，到了第三世，家中的三个儿子各自建立门户，长子和次子留居本地，三子携带家人移居温州。留在本地的两兄弟及其后代，原依附当地另一个异源的陈氏宗族，在明代中后期获取现溪村所在的土地和六百亩良田，作为开族之基，从此溪村陈氏宗族开始其裂变过程。由于家庭人口不断膨胀，它们不得已分家析产。目前溪村的四个角落就是由两兄弟的家庭分化而来的，十二房头则是角落进一步分化的结果。与宗族的裂变同步进行的，还存在向心的社会发展。宗族的向心运动主要包括认同意识与社区共同体的创造，并具体表现在祖祠和村庙的建设，社区祭祀制度以及公田的形成诸方面。具体地说，一个家户在从其原来所属的大家庭分化出来之后，与整个大家庭、房份和宗族仍然有藕断丝连的关系；例如，它还与原来的家庭和社会保持公有部分财富的关系，同

时参与其他家户共同举行年度祭祀。

宗族与房支制建构的途径，是父系的亲族体系，因而属血缘纽带的产物。不过，我们应该注意到，宗族的裂变与组合，与聚落型态的发展有密切的联系。现在溪村属陈氏家族的自然村共有五六个，各自拥有相对独立的地域，它们实际上是宗族裂变的产物。它们中的五个自然村（枫脚，龟山，墙围，顶处，寨美）是从宗族的长房拆出来的，一个（水口）是二房的后裔。

勿庸置疑，溪村的宗族并不是一个与外界隔绝的世界，而是经由一些社会网络同族外的社区建立联系。在这些社会网络中，最为重要的是通婚关系。至今，自由婚恋虽受政府常年的提倡，但在溪村仍然不是主流。我们虽然不能说传统的“父母之命、媒妁之言”完全决定当地的婚俗，但是，溪村的婚配基本上还是发生在历史上形成的通婚范围之内。自明中叶以降，溪村陈氏人口多与本地其他族姓——如李，梁，谢，许等——结为夫妇，只有不到10%的人嫁娶外县人。我们可以把这种通婚的地理范围称为“通婚圈”。“通婚圈”自然可以被视为通婚对偶交流的圈子，可是它的地理范围一般与地方的市场网络及民间文化资源（道士与仪式）分布重合。具体地说，溪村的农副产品一般是在通婚圈之内的市场出售；它在社区仪式中所用的道士及象征也与通婚圈中其他家族共通。

## 社会经济与传统

陈氏宗族在明代初中期产生，在清代趋于成熟，并经民国延续至今，它不免带有中国封建社会晚期的若干特点。明清时期，中国社会发生了很大的变动，为了抵制当时的民

间资本主义萌芽以及对变动中的社会加以控制，封建政府把宋以前只在士大夫阶层实施的宗法制灌输到基层社会。具有讽刺意味的是，这一社会控制手段一出台，便被民间改造为自治化的经济政治实体。考察溪村的社区历史，我们可以发现陈氏宗族就是在这样一个特殊的历史条件下产生的。但是，为什么经过了数百年的社会变迁，在"封建社会"被消灭以后，它仍然得以延存？我认为，答案在于宗族不仅是一个社会系统，还是一个经济组织系统；并且，它的经济功能具有非常强大的历史适应性，可以随不同的社会经济状况的变化而作出调适，因而富有强大的生命力。

在安溪县进行"土地改革"(1950－1952)以前，陈氏宗族制度与传统的土地所有制不可分割。当时，属于溪村的土地分为两大类，六百亩农田中，83%是私田，17%是公田。私田中，只有约10%属地主所有，其余在民间中分布甚均；所谓"公田"实际上分成两类：庙田和墓田。庙田主要有两块，在村庙龙镇宫与祠堂附近；另外，各房支拥有一小块公田，供祭祀本房祖先用。墓田有三，收获物用于每年农历八月初四三大祖坟的墓祭。

私田的生产，是以家户为单位进行；而公田的生产则采用"轮值制"。龙镇宫的祭祀，定在每年的农历七月二十三日，这是村神"法主公"(名张慈观)的诞辰庆典，也正值夏收季节。仪式的主持者，不是固定不变的，而是由各个房份按年份依照传统的轮祭圈轮流负责，具体主持人名为"头家"，经由一种称为"卜龟"的仪式选定。龙镇宫的庙田，又称"关灯田"，专供村神诞辰庆典用。负责主持次年神诞的房份必须在庙田上播种并照顾稻子直至收获。收获均在"法主公"

神诞之前;所收的稻谷由该房份送到市场出售,得到的资金用于神诞的组织,如村戏和道士仪式的安排。“头家”以外的人,则将私田收成及副业的收成——如猪——之一部分,奉献给村神。“土地改革”以前的龙镇宫庆典,同时是溪村陈氏宗族宴请附近村落的姻亲的时机。祠堂的公田与墓田,也是由各房份轮流耕种,所不同的是,前者的收成之用途在于正月初一的祭祖活动与族老宴会,后者用于墓祭。而房支的公田,以此类推,是由房支以下的单位堂亲集团轮流耕种,用于各房份祖厅的祭祖仪式。

通过公、私田的划分,“轮值制”及宗族仪式的综合考察,我们可以断定:在“土地改革”以前,溪村的宗族是社区经济的重要组成部分。那么,“土地改革”之后,宗族的社会经济功能是否随着土地关系的变化而消失了?在溪村,“土地改革”所作的主要工作是把公,私两种农田合并为一,之后进行再分配,其直接结果是暂时实现了“耕者有其田”。但是,“耕者有其田”并不是“土地改革”的最后结果。“耕者有其田”的实现,导致了原有的“公私合一”的宗族所有制的衰落,使溪村一时出现有私无公的现象。换言之,“土地改革”使原来综合了宗族公有制和家庭经济的双轨模式转化为家庭经济的单一模式。

“土地改革”加上五十年代上半叶新政府对“旧社会”的改造,造成溪村宗族原有社会经济功能的减弱,因之1951至1956年间,溪村的宗族公共活动(包括生产与仪式)减少,生产者之间的合作几乎不存在。不过,1956年之后,由于初级社和高级社(合作社)的建立,给宗族的延存与发展提供了一个新的空间。“初级社”是由政府鼓励农民自发

组合形成的半正式的生产合作单位，它在溪村的出现，表面上是一种新的现象，实际上却融合了旧的宗族关系与意识。“初级社”自然与“房份”等宗族内部社会形式有许多不同之处，它在规模上没有完整的级序；可是，组成初级社的村民，往往有“堂亲”之类的关系。从初级社经由高级社向“人民公社－大队－小队”制的转化，在溪村实际上变成从松散的堂亲组进入有组织的邻里组，再进入角落成为生产队，家族成为大队的过程。

从“公社化”经过“困难时期”，溪村逐步出现了宗族意识复兴的现象，到1962年，这个现象表面化。1961年，陈氏宗族的祖祠被洪水冲塌，地方干部受族人的影响，于1962年召集村民加以修复；1962年，为一件小事，溪村与邻村还进行过一次规模甚大的宗族械斗。虽然“破四旧运动”和“文革”迫使溪村宗族意识在一段相当长的时期内处于沉默状态，但是1979年开始的“农村经济改革”再一次为宗族提供了新的发展机会。

“农村经济改革”的主要内容是减少政府行政机构对生产的计划与控制，实行“家庭承包责任制”，提高农民生产积极性，鼓励农民从事多种行业。这个改革造成三大社会经济变化：农村社会基层组织的重整，农业土地使用权的私有化与非农行业的发展。溪村与中国大部分农村一样，不再以大队和小队的形式组织，而改用行政村，自然村，村民小组三级。行政村的管辖范围，是民国时期的“保”及公社化时期的“大队”，包括陈、李两个宗族。自然村的设置，承认了陈、李两个家族的界限，使李氏宗族独立成为自然村，同时给予陈氏宗族的地域化房份同样的名称。村民小组的组

成，完全以宗族中的“堂亲”关系为基础，其象征表现是耕牛的堂亲共有制，即每个村民小组公用一头耕牛。“家庭承包责任制”与行政划分的改变一样，给溪村传统的社会关系形态以新的发展空间，家庭重新成为“私田”的生产者。

近年来，溪村的经济发生了很大的变化，主要表现在农业逐步为非农生产所取代。不少溪村人已经放弃农耕，转而从事运输，建筑和贸易。当地经济的转型，造成了对投资资本的大量需求。原来的农业投入，只需要人力、种子、田地和肥料；相比之下，现在试图对非农业加以投资的，基本上需要数万元的资本。在当地经济资源仍然十分缺乏的情况下，族亲和姻亲关系对资金动员起重要作用。溪村人说，有“门路”的人做得起生意，没“门路”的人，穷也没办法。他们所说的“门路”指的就是有一定资金和办法的族亲和姻亲关系。大部分从事运输和建筑业的溪村人，其初期资本往往是从亲戚中筹集的。

宗族制度和关系，不仅在“生意”中扮演重要的角色，还在较贫困的村民的社会互助中起关键性作用。我于1991年8月至12月间，在溪村作过30个家户社会互助制度的问卷调查。调查结果表明，86%的社会互助资源来自“堂亲”(占45%)和通婚圈内的姻亲(占41%)，只有14%来自新的朋友和其他关系。

仪式与认同感

八十年代以来，溪村宗族的复兴，其动因是社会大环境的变化，支撑它复兴的是宗族制度和关系在地方社会经济和人际网络中的重要作用，表现这个复兴的是宗族仪式。传统上，溪村的仪式分为两类，即全宗族的“公共祭祀”和各

房头与家户分开的“私人祭祀”。前者主要包括村神法主公的生日(农历七月二十三日)及朝圣仪式(农历一月十日),祖祠的祭祖仪式(农历一月三日),三大祖墓的年祭仪式(农历八月四日),和中元普度(农历七月二十四日)。因为参与这些祭祀活动的是全宗族的族人,所以称为“公共祭祀”。后者包括过年的祭灶、祭祖与敬天(农历十二月二十四至一月九日),清明的扫墓等。因为参与仪式者,以房头和家户为单位,所以称为“私人祭祀”。

不同层次的仪式反映了不同层次的地方认同感(identity)和它们的交互关系。例如,村神的诞辰庆典主要反映溪村宗族对其作为一个地方共同体的认同,同时,在仪式举行的过程中,宗族中的各家户利用此机会宴请他们的亲戚,尤其是族外的姻亲关系,为宗族间的认同提供了良好的途径。又如,中元节普度在安溪县是分里进行,属于地方性的轮祭,七月二十四日轮到溪村举行普度时,村民们便在每个房头的公用祖厅前摆上献祭品,供孤魂野鬼食用,献祭之后,在家中举行宴会,宴请从村外来的亲戚。祭鬼是一种驱除外来危害的行为,表现溪村各房头各自的边界和内部认同,同时表现全家族共同合作处理外来危害的态势,但在祭鬼之后举行的宴会,则反映不同宗族之间的密切联系。与公共祭祀不同,私人祭祀没有采用轮流制,也没有卷入全社区的共同活动,所有的仪式均在房头之内举行,它们所反映的是三层关系,即核心家庭与扩大式的家户的关系,扩大式的家户与同祖的家户的关系(堂亲),以及全房头作为一个共同体的一体化关系。

溪村仪式制度的形成,与宗族的起源和发展同步进行,

到明末清初基本趋于完整。在1949年至1976年间，随着各种政治运动的开展，公共仪式部分几乎全部被消灭，而私人仪式则在很大程度上被容许和保留。值得注意的是，公共仪式在过去的十几年来已经得以恢复：1983年，村庙被重建，法主公神像再刻，同时神诞、朝圣、普度等活动走向公开化；1992年，祖祠也得到重修，并在1994年末举行落成庆典；据祖祠重建委员会所言，族谱和墓祭也将逐步受到重视和修复。

改革以来，溪村公共仪式复兴，究其原因，主要有如下几项：其一，政府对意识形态控制的减弱，给地方社会文化的发展提供了广大的空间；其二，农村经济改革实行以后，"家庭承包责任制"成为溪村经济的单一内容，并导致公共合作的缺失，公共仪式的兴盛，在很大程度上是旧的"公经济"的复兴，也是对目前农村单一"家庭经济"的补充；其三，公共仪式的兴盛，与地方认同感(local identity)的发展有密切的联系，反映了闽南地区传统的宗族认同的持续性；其四，区域文化的再造，为溪村宗族仪式的复兴提供了基础：由于近年地方戏、道教仪式、区域庙宇得到恢复，地方戏和道教重新找到它们传统上赖以生存的根基——村庙和祠堂，并能够为乡村节庆提供各种文艺和宗教表演，区域庙宇也再次成为地方小庙取香割火的"根庙"。

此外，公共仪式的复兴还反映近年来农村权威意识的多元化。自溪村陈氏宗族成立以后，该地的地方权威形态经历了若干次变化。传统的权威形态是以宗族的长老为中心，以"族贤"为实际领导的族老政治。民国时期，地方政府把原有的族老政治与新的"保甲长"制揉合在一起，选族贤

为保长，任房长为甲长。解放以后，为了创造一个"全新的社会"，旧的族权全部被排斥在外，村干部的任选均依据政府的需要和考察进行。但是，改革以来，在溪村出现了另一个权威中心，即祖祠重建委员会。这个委员会虽是为修建祖祠而设立的，但在以往的十年一直以非正式的形态存在，并领导了当地庙宇、祠堂、公共仪式的再造活动。

祖祠重建委员会作为一个地方性权威机构，揉合了旧的族老政治与新的地方政权。它的象征性领导，是族中几位最长辈的老人，实际领导人由一位当过干部的族贤及几个房头的代表组合而成，其中包括四位现任村干部。祖祠重建委员会的作用，在于平衡正规的地方政权与宗族集体之间的关系。公共仪式的组织卷入不同的政治力量和权威中心，表现了目前溪村正规与非正规的权力中心的并存与互补。

以上有关福建溪村晚清以来宗族与国家关系变迁的描述，虽系个案调查却从一个侧面反映了国家与社会关系在解释宗族现象中的重要意义。弗里得曼写作他的中国宗族理论的年代（五十至六十年代），是现代性席卷全球、现代民族－国家在非西方社会逐步被建立的时代。与他同时在世界其他地区从事社会人类学调查的学者，已经注意到所谓的"新国家"对非西方社会研究的影响。例如，吉尔茨对印尼的研究[42]就考虑到这一问题。弗里得曼并没有否认中国新政体建设对社会的影响，不过，他没有认真考察这种影响。他的借口有两个：一方面在当时中国对西方学者封闭的情况下，他无法在中国本土从事田野调查，另一方面他关注的主要问题是传统中国社会宗族的地位，而不是现代问题。这两个借口显然是推托之词：首先，无法在中国从

事田野调查并不能解释他对新国家的力量的无知，从本世纪上半叶的文献以及1949年以后的中国出版物中，他可以了解中国政府的社会与土地政策，并从中寻找宗族的资料；其次，通过现代国家与社会关系的研究，可以获得对中国民间社会组织的了解，从而有助于认识传统社会，因此现代与传统并非全无关联。弗里得曼没有注意到上述问题的真正原因在于，他虽然关心中国国体对社会的影响，并试图用这一点反驳政治人类学的非洲模式，但是实际上所做的只是在搬用非洲模式。

## 六、汉学人类学的概化困境

1962年弗里德曼在马林诺夫斯基纪念讲座上的荣誉发言题名为《社会人类学的中国时代》[43]，这篇发言的主要论题是汉学人类学的方法论。在六十年代初作这一主题演讲，自然地会牵涉到三十至五十年代支配社会人类学研究的功能主义学说与方法。弗里德曼对他以前的汉学人类学提出两个互相关联的问题：第一，马林诺夫斯基在为他的学生费孝通的《江村经济》一书写的前言中说，他有信心地认为费氏的著作开创了社会人类学研究的新时代；他说，此作品是非西方社会的学者研究自己社会的成果，也是人类学界最早的文明社会研究，他预言，费孝通的著作将会把人类学者的注意力从"异文化"转向本土社会、从"野蛮社会"转向"文明社会"。弗里德曼对马林诺夫斯基提出的"人类学本土化"取向并不感兴趣，只是在中国研究对人类学理解的潜在贡献这一点上，他同意马林诺夫斯基的论点。但是，他进一步问，如果人类学者把注意力转向中国社会，他们从简单的原始

社会研究中发展出来的方法论是否足够？第二，与前一个问题有密切关系的是，费孝通从马林诺夫斯基那里学到的、中国社会学者从人类学大师布朗在燕京大学演讲中学到的“社区调查方法”是否足以解释中国社会的整体形貌？

在回答这两个问题时，弗里德曼承认自己的研究与古典的“摇椅上的人类学”一样，受缺乏直接的田野调查资料的局限。可是，他又反过来论证这种有局限性的研究方法比起功能主义的社区研究法更具有中国社会理解的有效性。他认为，利用社区调查法做出来的研究（如费孝通的“江村”），缺乏对中国历史的考察，而具有几千年文明史的中国社会，历史的理解十分重要。他同时认为，社区调查法局限于对小社群的研究，无法说明中国这样一个大社会的复杂现实。相比之下，那种表面上十分过时的“摇椅上的人类学”却能够克服社区研究法的弊端。他提出的理由是，他对中国大区域（东南区）的文献分析，有助于了解大的历史背境下的社会，也有助于反映中国整体社会。

弗里得曼提出方法的悖论，不单纯是为了指出社区研究的局限性，而是为了说明应该如何使马林诺夫斯基预示的文明社会研究取向真正具有它的独创意义。更具体地说，马林诺夫斯基认为费孝通开创的中国人类学改变了人类学专注“非文明社会”研究的传统，从而对他所在的年代的西方人类学提出挑战。可是，依据弗里德曼的看法，这种所谓的“新人类学”如果没有真正掌握文明社会的特色并为之更新方法论，便没有任何意义。所谓“文明社会”指的是复杂的、有社会分层的、用文字传承文化的大型社会。要充分地体现这类社会的结构特征，必须对功能主义的社区研究方法进行再思考。弗里德曼将自己的汉学人类学放在这种“再思考”的成果之列，他的“社会人类学的中国时

代"指的就是中国社会的研究对一般人类学所能做出的方法论贡献。

这种一般社会人类学方法论的再思考，始终贯穿着弗里德曼对中国宗族研究的基本思路。弗里德曼不仅广泛阅读非洲人类学的重要论著，而且还不厌其烦地将这些材料拿来与他认识中的中国社会组织相比较，其目的显然不只是"泛文化比较"，更重要的是力图建构一种方法论的对照。他期望通过比较得出一个论点，即功能的、社区的分析在没有国家和文字的简单社会中可以运用，但在有国家和文字的文明社会中却显出它的弱点。

从这个意义上讲，几十年来汉学人类学界把他的宗族理论看成一种"范式"，这对他的原意是一个莫大的误解，因为宗族只是他的切入点，而不是他研究的目的。弗里德曼利用宗族研究提出一个科学方法论的问题：在非洲没有国家的社会中存在宗族，在中国这个有国家的社会同样存在宗族，我们是不是可以认为两种宗族具有同样的社会作用？是不是可以用非洲宗族模式理解中国宗族？他的答案是，两种文化中的两种宗族作用不同、所需要的研究方法也不同。功能的方法足以描写非洲宗族，但中国宗族的分析需要超过社区法的历史学与区域社会学方法。换言之，在非洲的努尔和泰兰西，人类学者可以把宗族看成是"自在的"社会有机体，但是在中国，他们必须探讨宗族与国家力量、社会中的经济、文化差异如何互动与并存。对这一点，没有人提出异议。与弗里德曼齐名的斯坦福人类学家施坚雅把这种观点贯彻得更为彻底，他用宏观的空间结构和历史的分析探讨中国社会；甚至在弗里德曼之前，十九世纪末的荷兰学者德格鲁特与本世纪初的法国人类学家葛兰言早已采用基层社会与大传统并举的研究方法探讨中国的宗教与文化；而连被弗里德曼批

评过的费孝通在写完《江村经济》一书后，也反复强调社会人类学方法在中国研究中的不适应性，以及宏观方法的重要意义。

笔者在本章中对宗族理论的系谱、弗里德曼的悖论以及他的理论的局限性作出评论，目的并不在于反驳他的方法论。不过，我力图通过这一评论展示汉学人类学研究的范式建构与理论概化危机。弗里德曼的人类学研究被公认为对功能学派影响下的中国人类学派（以费孝通为代表）的有力批评，是四十多年来汉学人类学的主要成果。因为他的突出贡献，弗里德曼相继被选任为当时英国最主要的两个人类学研究中心（伦敦经济学院社会人类学系与牛津大学社会人类学研究所）主任并曾任皇家人类学会主席。他的追求在于把中国研究推向人类学一般理论的高度，使之真正实现马林诺夫斯基预言中的文明社会研究时代之到来。固然，他的努力在他的时代获得象征性承认；但是，对于他的工作是否已经真正用中华文明社会的实例在一般人类学中提出新的范式，以及对他的成就的象征性承认是否代表有实质性内容的东西这两大问题，没有人作出过肯定的答复。

近三十多年来的汉学人类学界承认，弗里德曼建立了“中国宗族范式”，但是学者们不敢说这是一个一般人类学的“范式”；一般人类学界在对中国社会极端无知的情况下，把弗里德曼推崇为某个时代的有成就者，但是在他们的研究中真正引用这位学者的论著并把他的理论当成“理论”看待的并不存在。他们认同弗里德曼，只是因为这位汉学家在他们面前展示出他们从未见过的一种遥远的“异文化”。弗里德曼因为被认为实现了社会人类学大师对中国社会研究的期待，因此有机会在马林诺夫斯基的纪念讲座上做荣誉演讲。然而，如果当时马林诺夫斯基还活着，那么在听完弗里德曼的讲演之后，他一定会发出疑问：弗

里德曼在社会人类学中嵌入的中国研究是否真的实现了他的预见?

马林诺夫斯基赞赏费孝通是因为费氏较早地对人类学界所不熟悉的文明社会作研究,而且在他的著作中表现出对本土社会的文化变迁的关注与参与。弗里德曼深刻地理解马林诺夫斯基预示的中国研究可能为人类学提供的新贡献,他的毕生都奉献给这一理想的实现。他认为,中国国家与历史状态下社会与文化的组合与功能向人类学的纯粹社会理论提出了挑战,也就是在这个意义上,汉学人类学可以成为人类学的新流派。可惜的是,正如本文试图指出的,就是在这一点上,弗里德曼失败了。他将非洲简单社会的模式当成理论攻击的对象,指称其在文明社会研究中的无力。但是,在具体分析中,他却反而发明了"边陲社会"一词,使得非洲模式在中国研究中生根,排除了他本来应该重视的中国国家与社会(如基层政权与地方社会)、大传统与小传统(如儒教-理学与民间信仰)的并存与互动、以及中国社会权力构造本身的复杂性。

弗里德曼生长于一个离中国社会十分遥远的国度,虽然他一直想把自己训练成一位中国式的"儒生",但是他对中国社会变迁漠不关心,在他的著作中不仅没有把马林诺夫斯基的"文化变迁"包容进去,而且几乎把一个多世纪的中国社会变迁完全从他的理论中排除出去,从而造成了他对国家与社会关系的误解。因为他没办法摆脱自身作为一个"东方论者"的制约、局限于"异文化寻奇"的关切,所以无法解释一百多年来全球化与近代化所带来的国家与社会关系的变动以及这种变动应该引起的人类学表述方法的更新。

弗里德曼面临过的问题和危机,不是个别的现象。了解人

类学史的人，不难发现地方性(包括社区性、区域性、民族范围、国别)研究与社会科学理论建构之间的关系，很久以来一直是人类学者不可避免地需要面对的。从最广阔的学术史视野观之，人类学的学科特点，不是一般理解意义上的功能主义所强调的“社区研究”，而是此学科独具特色的理论建构“地方化策略”。

人类学者研究一个地点、一个族群、一种文化、以致一个国家，为的不是这些被研究的对象本身，而是为了通过描写这些对象，获得某种社会理论的领悟、批评与修正。早期的演化论者对澳洲、印第安部落、非洲、印度、中国的研究，目的在于把这些“文化”排成一个齐整的系列，证明社会从低级向高级、从“野蛮”到“文明”的演进；功能主义的出现，在很大程度上源自于对这种早期社会演化论的批评，马林诺夫斯基和布朗强调深入的社区研究，目的在于通过全观的描写，反映人与社会共通的需求，批判演化论的人类历史阶段性差异论；埃文斯—普里查德等人的“新功能主义”虽然没有回归“人类历史阶段性差异论”(演化论)的企图，但是所做的工作是通过“非洲学”证实差异的存在；他们之后流行起来的结构主义和解释人类学，对“地方性知识”采取对立的态度，前者力图从“地方性”的制度和神话中推断出人类共有的文化逻辑，后者反其道而行之，力图利用异文化的地方性象征体系，构造非西方的文化图景。尽管有些学派强调人类的共性，有些强调文化的差异性，但是人类学者的方法论一直是以地方性知识的全面把握为焦点。在很大程度上，人类学者职业的成功与否，以其所提供的具体文化描写为衡量标准。

弗里德曼的汉学就是在这种人类学的话语框架下阐述出来的。“社会人类学的中国时代”不仅是他的一篇演说的题目，而且是他的中国宗族研究的目标。他的地方性知识来自中国，而

他的理论针对的是他所处的时代的人类学总体思考旨趣。为了强调他的研究在人类学话语中的独特贡献，他在其论述中难以避免地不断注明“中国社会现实”与某某社会的现实的差异。他在一篇论文中说，社会科学可以为中国学做的，首先是让中国学处于独立的地位，发展自己的理论。[44]但是，他并没有把中国学看成是他的研究的终极目标，因为他的一切工作为的是在人类学界为“中国社会”开辟一块领地。他的“地方化策略”就是通过“中国特性”的阐述，造就反民族志的“宏观人类学”。

从弗里德曼的汉学人类学（甚至整个人类学），我们可以观察到人类学者在从事中国社会研究时，面临着的危机几乎是学术人格的分裂：他们一方面把中国当成独特的对象加以“东方学式的”客体化，另一方面为了学科的理论建构把中国社会加以学理化。在回答中国到底是“对象”还是具有学理性的实体这个问题之前，我们似乎仍然难以对中国素材与社会理论的关系作出一个圆满的叙述。基于此一考虑，未来的中国人类学，即使不能回答这一问题，也必须将它列入它的话语范畴之内。

本文的论述，在反思弗里德曼宗族理论的基础上，力图隐含一种具体的论点，即中国宗族研究首先应当看到弗里德曼所认识的宗族是古老的贵族宗法制成为理学的文化解释体系，进而应当看到这一体系如何在明清时期国家力量和民间力量的交织中成为基层社会的特质和民间文化理想的模式，最后还应当看到“现代性”在中国成长以来不同历史时期宗族在政体和社会转型、意识形态变迁中所扮演的既被排斥又被延伸的矛盾角色。这一具体的多视角考察，一方面具有本土社会的的观照，另一方面深受三十年来社会理论发展的影响。在我看来，如果我们能够做到完成这一新综合，那么不仅对宗族研究会作出新的贡献，

而且对于本土人类学的建构以致本土社会科学的建构也会有颇大的裨益。

## 注 释

[1] 1962 年在马林诺夫斯基纪念讲座的讲话："A Chinese phase in social anthropology", *British Journal of Sociology*, 14.1:1—19.

[2] "Lineage"或译"家族"或译"宗族"，本文采用后一种译法。

[3] Claes Hallgren, 1979, "The code of Chinese Kinship: A critique of the work of Maurice Freedman", *Ethnos*, 1979(1—2):7.

[4] 费孝通，1986，"三访江村"，《江村经济》，页 250。

[5] Thomas Kuhn, 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*.

[6] Allen Chun (forthcoming), 1966, "The lineage – village complex in Southeastern China", *Current Anthropolgy*, 37(3).

[7] 这两本书均由伦敦经济学院社会人类学专著系列(LSE Monohraphs on Sociol Anthropology)出版。

[8] Daniel Kulp, 1925, *Country Life in South China*.

[9] Hu Hsien – chin, 1948, *The Common Descent Group in China and Its Functions*.

[10] Meyer Fortes and Evans – Pritchard, 1940, "Introduction" to *African Political Systems*, p.4.

[11] Evans – Pritchard, 1940, *The Nure*, p.6.

[12] 同上，页 150。

[13] 同上，页 205。

[14] Meyer Fortes, 1945, *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi*, pp. 63; 203—205.

[15] Meyer Fortes, 1953, "The structure of unilinear descent groups", *American Anthropologist*, 55.1.:17—41.

[16] Maurice Freedman, 1958, *Lineage Organization In Southeast China*, pp. v – vi.

[17] 同上，页 46—77。

[18] 同上，页 158。

[19] 同上，页 124。

[20] 同上,页 121—141。

[21] Maurice Freedman, 1966, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, pp. 160—163.

[22] Burton Pasternak, 1972, *Kinship and Community in Two Chinese Villages*, pp. 136—149.

[23] 同上,页 137。

[24] 李亦园,1985,"台湾汉人家族的传统与现代化适应",引自李亦园,1992,《文化的图像》,页 241—272。

[25] 王崧兴,1992,"汉学与中国人类学",引自陈国强等著,1992,《建设中国人类学》,页 75—92。

[26] 庄英章,1973,"台湾汉人宗族发展若干问题",《中央研究院民族学研究所集刊》,第 36 期,页 113—140。

[27] 陈其南,1987,《台湾的传统中国社会》,页 127—152。

[28] 林美容,1992,《台湾人的社会与信仰》,页 171—198。

[29] Jack Potter, 1970, "Land and Lineage in Traditional China", Maurice Freedman ed., *Family and Kinship in Chinese Society*, pp. 121—138.

[30] Burton Pasternak, *Kinship and Community in Two Chinese Villages*, p. 159.

[31] 徐扬杰,1992,《中国家族制度史》。

[32] 郑振满,1992,《明清福建家族组织与社会变迁》;陈支平,1991,《近五百年来福建的家族社会与文化》;广东历史学会编,1985,《明清广东社会经济形态研究》。

[33] 参见徐扬杰,1992,《中国家族制度史》,页 369—372。

[34] 《朱子家礼》卷一。

[35] Emily Ahern, 1973, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*.

[36] Prasenjit Duara, 1988, *Culture, Power, and the State*, pp. 86—117.

[37] Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeast China*, p. 114—115.

[38] Anthony Giddens, 1985, *The Nation - State and Violence*.

[39] Ernest Gellner, 1983, *Nations and Nationalism*.

[40] Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State*, pp. 149—156.

[41] 我在溪村进行过两次调查:1992 年 8 月至 12 月间,我受英国社会经济科学院

资助从事博士后研究，到溪村调查民间的社会经济与互助制度；1994 年 11 月至 1995 年 3 月，我由于参与主持伦敦城市大学中国研究所“闽台民间象征资源和地方社会”研究计划，再次到溪村做田野调查。本附录不是一种宗族研究的可替代模式，它的目的是提供一个汉人宗族村落的一般事例，以便读者对本文的论题有一个具体的感受。

[42] Clifford Geertz, 1973, "Politics Past, Politics Present: Some Notes on the Uses of Anthropology in Understanding New States", Clifford Geertz, 1973, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, pp. 327—341; 1980, Negara: *The Theatre State in 19th Century Bali*.

[43] Maurice Freedman, 1962, "A Chinese phase in social anthropology", *British Journal of Sociology*, 14.1: 1—19.

[44] Maurice Freedman, 1979, "What social sciences can do for Chinese studies", in William Skinner ed., *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*, pp. 398—406.

# 4

# 市场与社会结构理论批判

> ……[在中华帝国的空间结构中],我们可以区分两种等级体系,一种帝国官僚为了区域行政而设置并调整的区系,另一种是首先经由经济交换而成长起来的区系,二者均属于核心地点(central places)的系统,并与地域制度密不可分。前一种区系反映的是'官方中国'的官僚结构,是处于行政地位格局的衙门和品官的世界。后一种反映的是中国社会'自然'结构,是退职官员、非官方的士绅以及名商支配的市场贸易体系、非正式政治以及隐蔽的亚文化的世界……一开始,我们就应该注意到,行政首府仅仅是经济核心地点的副产品……。[1]

三十年来,中国学与汉学人类学深受施坚雅作品的影响。作为一个经济人类学家,施坚雅创设了一整套模式,对传统中国的特质进行分析和解释。他的研究旨趣主要是经济区系与行政区系,具体包括中国村落、集镇、城市与集市日期程序的等级关系、传统中国的地貌区系、晚期中华帝国的行政区域逻辑、十九世纪中国的都市化动因与差异性、区域中心与边际区位互动关系的生命周期等等。通过对这一系列现象的深入考察,施坚雅创立了前所未有的新学统,他用理论与模式引导了一代学者对

早期中国学的概念进行挑战，造就了空前实证和概化的中国学流派。

施坚雅区系理论的提出，几乎与弗里德曼宗族理论的提出同时。身在英国社会人类学界的弗里德曼用他的宗族理论，挑战了一般社会人类学界的“无国家社会”的范式；而身在美国中国学界的施坚雅，则以他翔实的历史资料与经济人类学与地理学模型，挑战了中国学的无理论倾向。这两位汉学人类学大师同样地对中国的国家与社会并存的状态十分关注。不过，他们对这一状态的论述，是顺着十分不同的路径展开的。在弗里德曼看来，宗族组织是汉人社会中国家与社会的透视点，但不是二者的相遇点，因为宗族发达于“边陲地区”，与国家力量相距甚远，并且常与秘密社团形成联盟，对抗集权国家的统治。而在施坚雅看来，区系空间的制度同时是国家与社会关系的透视点和相遇点。他认为，通过区系空间的组织，不仅可以观察非正式的制度，还可以观察行政体系。同时，非正式的市场区系与正式的行政区系建立在同一个基础之上，这个基础就是地理形貌的空间格局。因此，他进一步认为，国家与社会不是对立的，而是在社会空间上互相兼容、密不可分的。

为什么国家与社会能够在中国兼容并存？施坚雅所给予的解释是经济决定论的。虽然他在许多论文中提到经济不是唯一的因素，但是他的具体分析却给予经济以十分特殊的地位。他认为，“官方区域行政结构与非官方社会组织结构之间是相互粘结的”，而它们之间的“粘结点”则由经济因素决定。他说：

从三种意义上讲，经济中心的功能可以说是基本的要

素。第一，集镇和商城是物资、服务、金钱、信贷以及追求生计和利益的个人的流通渠道之关键枢纽。这意味着，不同层次的贸易中心是社区庙宇、学校、慈善机构以及施行政治、行政甚至军事控制的非官方结构等公共机构的大本营。从这个意义上讲，正是商业中心吸引了其他类型的功能，因而，地方的宗教区域、学校的生员分布区、司法辖区都显著地与贸易中心的腹地相对应并反映贸易中心的枢纽地位。第二，中心区位有利于经济剩余价值的抽取，也有利于政治体制的运作。因此，政府往往把力量集中在商业中心以图调控生产和经济交换方式并抽取地方的财富。秘密社团和其他类政治机构的大本营通常设置在集镇与城市之内，部分原因在于政治竞争大多是为了控制市场和其他经济机构。同样地，帝国的区域行政通常围绕着新成长起来的贸易中心而调整、重组它的首府。第三，比起行政流动和其他都市间联系的机制来说，贸易显然是塑造中国城市体系的更为有效的途径。贸易可能是因为区域行政体系的薄弱而显出其重要性；但更重要的是，贸易比行政来说，更加显著地受地貌的制约，因为它对代价距离（cost distance）很敏感。因此，在塑造都市体系的过程中，地貌制约与贸易模式倾向于互相强化。[2]

**施坚雅之所以造成很大影响，原因在于他特别关注理论与数理模型在解释经验和社会现象中的运用，在于他特别关注对其他学科的模型的借用。他用正式的经济模型和目的论的理性概念来研究中国社会，通过创设正规化经济空间模型来建立他在中国学界的威望，这既是他的长处，也是他的理论值得重新思考的原因。**

在最近发表的一篇论文中，笔者已经结合在闽南地区发现的详实社会史资料和新近社会人类学理论的发展对施坚雅的“经济区位论”作出了较为全面的批判。[3]我指出，施坚雅的理论忽略了一个事实：在一般情况下，传统中国的区位体系的形成不单是个人的经济理性选择引起的，而是政治、行政、宇宙观、仪式、社会冲突等诸多因素的共同促进下生成的，因而随着这些因素的变化，区位体系也会被改造成适应不同时代社会和意识形态状况的空间制度。进一步解读施坚雅的文章之后，笔者发现：施坚雅理论弱点之根源，不在于他对中国社会的考察不够全面，而在于他在中国研究中简单化地套用了西方经济地理学理论。从而，我认为，施坚雅忽视了一个值得我们加以认真思考的大问题：**西方理性经济人的概念是否适用于传统中国这个非西方、非资本主义社会？**

这个问题从一个与弗里德曼宗族理论不同的侧面反映了汉学人类学面临的理论困境。弗里德曼把中国当成一个可为西方人类学提供悖论并促成其理论范式更新的案例，而施坚雅则运用西方理论范式来描述中国社会，把中国当成引证西方范式的素材。前者之所以失败，主要是因为无法逃脱西方范式的潜在制约；而后者之所以面临问题，主要是因为理论的实践者对理论产生的文化背景毫无反思意识。

与弗里德曼的问题一样，施坚雅的问题不是个人问题，它是一大批认为西方观点可以解释中国社会现实的“普遍论者”共同面临的挑战。有鉴于此，我在本章的后半部分将从经济人类学的角度对施坚雅的困境作出较为深入的解剖，并通过这一解剖提供进一步思考的路径。但在此之前，我们务必事先对他的区系理论的具体内涵和主要思路加以交代。

# 一、核心地点的级序

在分析中国经济的区系结构的过程中，施坚雅采取了三大步骤：首先，分析中国核心地点的级序；然后，对中国的社会空间结构进行大区系的划分并考察了大区系内部经济中心的结构；最后，论述经济地理之外的因素如何表现经济空间的制约。“核心地点的级序”指的就是地方性市场的等级格局，或者更具体地说，就是中国农村村落、集镇与大型集镇之间的有序联系。在中国农村的任何区域中，农民生产并消费一些种类的物品，如农产品（包括谷物、食用油和棉花）和手工业产品（包括餐具、容器、金属工具、衣物、纱、礼器、布料）。对此，我们可以提出一系列与区系构造相关的问题：(1)农户对商业活动的依赖程度如何（或农户的消费品有多少成分是从市场上买来的）？(2)产品通过何种渠道从生产者那里获致、加工、包装并分配给消费者？(3)在一个区域中，消费品有多大成分是自产的、有多大部分是进口的？

在纯粹的生计经济中，每个农户均是自给自足的，因而不需要市场交易机制。但是，任何比纯粹的生计经济稍为复杂的经济，就需要两种市场机制。首先，必须有一种市场机制提供从生产者手中取得产品、以进行加工和包装的渠道。此外，还必须有另一种市场机制保证成品可以出售或分配给消费者。前一种市场机制，是一种以产品为取向的市场体系，它代表产品自下往上流入商业部门的过程，其流程的目的是产品变成加工、包装好的成品；后一种市场机制，是一种以消费为取向的市场体系，它提供了商品从集中的部门自上往下流至消费者手中的渠道。蔬菜

等产品一般不会运送到很远的地区去，农民通常自己把这类产品拿到地方性市场上出售。棉花、茶等产品首先也是在地方性市场出售的，但是，从地方集市收集起来的产品，会进一步运送至上一级商业部门，经加工后运回地方集市或在都市出售。换言之，在村落、集镇与城市之间有一种循环式的流通渠道。

在《中国农村的市场与社会结构》(1964－65)[4]这一系列的论文中，施坚雅对市场在农村社会结构中的角色进行了系统的分析。他认为，传统中国的所有核心地点都可以依据经济功能界定的分立级序来排比。市场级序的理想状态是，高层的地点在一个较大的体系内容纳一系列低层的地点，并为后者提供当地无法提供的物品和服务。村落本身没有市场设备，也没有可供交易的商品。它们接受附近的标准集镇(standard market town)的服务，从标准集镇获得工具、粮食(如果需要的话)、水果和蔬菜。标准集镇指的是符合农户贸易需求的农村贸易市场，是农户生产但自己不消费的产品的出售地点，也是农户不生产但需要消费的物品的购买地点。它们是农户与村落之上市场级序的最低一级地点。

在标准集镇之上，是一系列较高层次的经济单位，它们包括中级集镇、核心集镇、地方性城市、区域性城市。中级集镇的服务对象是标准集镇，它们为标准集镇中居住的贵族、地主与官员提供奢侈品。中级集镇的茶馆和社交场所，提供了士绅与地主的活动地点。层次越高的地点所提供的物品和服务分类越细、越能符合不同社会群体的不同需要。因而，地点的级序界定，主要依据三大标准：(1)可获得的商品和服务；(2)区域内部人员市场行为的规律；(3)商人和卖货郎巡回流动的模式。施坚雅认为，贸易体系使区域中的城市、集镇、村落相联结，并使道路和交

通起着地点间联络的作用。

在《城市与区系级序》(1974 [1977 重引])一文中，施坚雅修改了他的地点分类体系，进一步区分了标准集镇、中间集镇(intermediate market town)、核心集镇(central market town)、地方性城市(local city)、较大城市(greater city)、区域性城市(regional city)、区域性都会(regional metropolis)、核心都会(central metropolis)。每一层次的地点均由其独特的经济功能所界定，这些独特的经济功能指的是：所提供的物品种类的广度、市场交通网络中的位置、邮递服务的水平、市场日期、财政服务的水平。值得注意的是，区系级序并不是抽象的空间布局，而与一定的交通格局有密切的关系，同时，交通的费用是经济的一个决定性因素。具体地说，集镇的形成必须考虑到如何使交通费用最小化。这一考虑的直接结果就是，高一层的地点总是被一群低一层地点所围绕。

在处理村落、集镇与城市之间的关系时，施坚雅采用了克里斯塔勒(Christaller)和勒施(Losch)的核心地点理论。核心地点理论主张，用一套简明的经济关系概念，对经济地理中的地点级序加以抽象的表述。它的理论构筑主要以交通费用、需求过渡段和物品的类型广度的考虑为基础。施坚雅把"需求过渡段"定义为"包含足以使产品提供者获得正常利润的消费需求领域"，他还把"物品的类型广度"定义为"买者不愿超出其范围到别处购物的限定区域"。需求过渡段的形成，依赖于每一地域单位购买力。换言之，人口稀少、贫困的地区，对物品的需求较小；而人口密度高、财富充足的地区，对物品的需求较大。

从这些假设，施坚雅推导出核心地点空间组织的一般情况。假设村落和集镇分布在一片平展、无山而资源分布十分均衡的

平原之上，那么无论从哪个方向运输物品，费用均是相对同等的，而且跨越整个平原，各地的需求强度都是一致的。因而，村落和集镇的分布就表现出一种独特的空间模式。核心地点的适度安排就是：集镇的四周一般有六个集市，村落一般以六角的方式围绕集镇分布。因此，施坚雅坚持说，中国的农村社会空间布局典型地提供了一种二环结构的证据：一般而言，中国农村的集镇周围的内环包括六个村落，外环包括十二个村落。换言之，一个集镇的涵盖面是十八个村落。此外，中间集镇周围的标准集镇、高层次集镇周围的中间集镇，也是星六角形分布的。从理想状态看，这种地点分布的规律造成一种结果，即中国农村的空间包含一系列的六角形地点联线，这些地点联成了一个等级性的网络，形成高层地点与低层地点的差异，并促使高层地点（城市和高级集镇）服务于低层地点的市场需求。

这一市场空间模型是从平原、需求强度一致、运输费用一致、空间上无边际的场合下想象出来的，因而不是现实本身。为了把这一模型运用到中国农村的现实当中，施坚雅从现实主义的态度出发对支撑模型构筑的假设加以调整。他把中国划分为一些包括核心区与边际区的宏观区域（macro - regions），从而引入了边界性、需求差异、人口密度差异、运输效率差异等变项。尤其是运输费用的差异，对于理想型的集镇布局的调整起很大的作用。在传统中国，有些地区临近于河流、运河、海路交通网络，物品运输方便、费用较山谷阻隔的内地小得多，集镇布局因之产生一些变异。另外，处于不同地理环境的区域，交通费用和消费强度也随之不同，集镇布局也会产生变异。不过，依据施坚雅本人对中国六个区域的研究，核心地点理论基本上符合中国实际。虽然许多地区受地形的影响，空间布局表现出独特性，但

是二环六角形的集镇分布局势普遍存在。

在施坚雅看来，核心地点是一种相对平衡的体系，是不同时代、不同力量结合过程中保留下来的组织。但是，是什么力量创造了核心地点体系？他认为，在正常的历史时期，新的聚落是人对土地资源、水源、交通方便程度的经济考虑的结果。在农村的土地不被大量吞食的时候，聚落的模式可以被视为是简单的增额过程，新家户、村落和集镇的建立，并没有改变原来的空间模式，而只是数量上的增加而已。

## 二、宏观区域的结构功能与发展周期

虽然施坚雅已尽力说明他的模式在经验检验中的有效性，但是它仍然可能引起如下质疑：如果说中国集镇分布体现出一种一致性的功能模式，那么它在各地的具体表现形式也应该是一致的；可是，广为学界所承认的中国区域经济文化差异是如何形成的？对于这个问题，施坚雅力图作出合理的解答。不过，由于他所坚持的是一种理性的经济功能模式，因此在解答这个问题时，他并没有把区域差异诉诸文化传统，而是把它当作经济功能论的证据加以分析，把他对村落和标准集镇研究的方法推及宏观区域体系。

系统化地论述中华帝国的区系格局的第一人，也许就是施坚雅。他认为，传统中国不是一个统一的社会和经济实体，它实际上是功能上独特、变迁周期上不同的区域化城乡体系的集合体。他进一步指出，传统中国经济地理最好是被视为由地貌和市场级序界定的九个宏观区域。每一个宏观区域都是一个包含

都市核心地和边际性的腹地的功能整合体，其功能组织由存在于村落、集镇和城市的市场级序建构而成。宏观区域是独特的体系，因为各地方性市场体系造成了它们之间的明确边界。经济因素，尤其是运输费用因素影响了每个宏观区域的构造和特色。

施坚雅通过经济功能分析，提出了一套分析宏观区域的城市分布、交通与贸易网络等现象的概念，并期待把这一套概念应用于分析行政资源、秘密宗教团体蔓延、反抗力量的纠集等问题。对他来说，宏观区域指的是，一种"活动空间的划分"，而"活动空间展示了事物的相互关联……创造了一系列功能区域与网结(nexus)。"同时，"功能区域的内部分化构造了联系各种活动的功能体系。在中国的区域中，……城市是系统的网结，是联系和统治人类行为时空的'指挥岗'。"[5] 为了对这些重要的空间格局进行经验分析，施坚雅结合了如下四种方法：

> 第一种方法把区域与高层次核心地点的腹地等同看待。把这种方法应用于十九世纪中国，就应对西安、武汉和广州这些大都会所构成的最高层物品与服务贸易区进行专门分析。另外，我们也可以把此类区域界定为以特定都会为中心的最大的批量信用交易网络……
>
> 第二种方法与第一种方法关系很密切，它把研究焦点放在功能上整合起来的都市体系。如果我们用粗细与不同地点间贸易规模成正比的线把某一地域的所有核心地点连接起来，那么我们就会发现经济区域的核心聚集了一些连接高层城市的黑线。越靠近边际的地区，线的网络越细……
>
> 第三种方法注视的是经济资源的不同分布。重要资源

的聚集情况，可以用人均收入、需求强度（每单位地区的购买力）以及（农业社会中的）每单位土地或者可耕土地比例的农业产值等资料加以列表……

第四种方法注视的是地貌特征……[6]

依据这四种方法，施坚雅把清代中华帝国（不包括西藏、新疆）划分为东北、西北、云贵、岭南、长江中游、长江上游、长江下游、东南、华北等九个宏观区域。把宏观区域的观念与地点理论结合起来，他又指出每个宏观区域的内部都包含中央都会、区域性都会、区域性城市、较大城市、地方性城市、核心集镇等级次的核心地点。它们以地貌为特征，形成一种一体化的都市体系、表现出核心与边际地区的差异、界定互相之间的边界。一体化的都市体系的功能在于使产品从生产者手中流通至加工者和消费者手中。区域核心形成的基础是资源密度、人均收入、需求强度、每单位土地产值、可耕地份额、投资水平、商品化水平、人口密度的高度发展。区域腹地则是区域核心的补充。

除了东北、东南、云贵的特例之外，其他所有的宏观区域都有一个中央都会。所有中央都会之下有一至六个区域性都会、区域性都会之下有三至十八个区域性城市、区域性城市之下有十一至六十四个较大城市、较大城市之下有三十六至一百八十九个地方性城市、地方性城市之下有一百一十二至六百九十七个核心集镇。宏观区域形成一种内在功能的完整结构，具有相对的独立性。不同宏观区域之所以包含不同数目的核心地点，原因在于不同区域的资源、商品化、收入、人口水平不同。倒过来说，核心地点越多的宏观区域，资源越丰富、商品化程度越高、收入与消费水平越高、人口数量越大。人口密度是反映区域差异的最明显指标，人口密度越高，核心地点就越多，宏观区域越

具有商品密集化特征。

"宏观区域"概念的提出，给人一种印象，似乎施坚雅想从中国经济史和经济地理的现实中，发展出一套社会空间结构的理论。但是，施坚雅本人的意图与此正相反，他的研究基本上分成两个阶段。第一阶段，他力图把核心地点理论拿到中国现实中运用，期望用中国现实检验、印证这一理论；第二阶段，他的目的却是把经检验、印证的理论升华为中国研究的一种范式，改造他以前的中国学研究方法。施坚雅主要做过两项宏观区域的研究，其中的前一项是关于长江上游(四川)的经济地理级序的研究，后一项是关于华北和东南区区域发展周期的分析；前一项可以说代表了他的第一阶段研究，而后一项代表他第二阶段的"方法论升华"。对于期待全面掌握其理论的精神实质的人而言，对这两项研究的了解是十分必要的。

**长江上游的经济地理结构**

在施坚雅的空间框架中，四川等于中国的"长江上游宏观区域"。在这一宏观区域的个案研究中，施坚雅说明了两个要点：第一，每一级次的集镇与城市在空间场合中所具有的意义；第二，经济上的核心地点级序在区域都市体系中的特定地位。他的解说所依据的主要是史料与地图。

长江上游的区域核心是成都平原，它的人口密度很高，拥有一整套可供船运的区域河系，是两个大都会(成都、重庆)以及整个宏观区域二十一个较大城市中的十六个城市的所在地。从宏观区域的地图可以看出，长江上游的八大区域贸易体系的分布规律：首先，贸易体系在区域边沿地带的外界，一般正好位于分水岭地带；其次，在边际地区，地方性和较大城市一般只与单一

的上一级次中心相联结，而在核心地区，地方性和较大城市之上，一般有两个以上的区域性城市贸易中心；第三，每一个区域性城市贸易中心均包含核心与边际地带。除了极个别的例外，所有经济中心均位于可供船运的河边。这一宏观区域的交通网络揉合了两种体系，一是长江及其支流，二是非常重要的"官道"，二者的中心枢纽均是成都。显然，河系的结构决定了区域中最高经济中心的定位，而主干道路起了联系城市间关系、补充河系缺陷的作用。

为了进一步说明宏观区域内部核心地点的分布规律，施坚雅提供了三幅展示四川地方性贸易体系至中心集镇、中心集镇至中间集镇、中间集镇至标准集镇的市场网络分化图。从这三幅地图看，经济中心及其腹地与核心地点级序中相邻级别的地点，在空间上有明显的联结点。这些联结点充分展示了地方经济体系级序的一般特征：(1)较高一级的经济中心之下第一次只有一个核心地点体系，而其下的第二级次一般包含数个此类的体系；(2)处于中心集镇体系边际地区的中间集镇，大部分是面向两个以上的中心集镇开放的，而处于中间集镇体系边际地区的标准集镇也同样地面向多个中间集镇开放。

通过一系列地图分析，施坚雅力图说明中国经济空间的量化结构。他说：

> ……图像展示所要说明的要点是，一个级次的地点与邻近级次的地点之间的量化关系。从以上的考察，我们可以注意到，长江上游宏观区域的十六个较大城市贸易体系中，每一个贸易体系的平均相邻地点是5.3个……；在九个地方性城市贸易体系中，每个体系的平均相邻地点是5.7个；在三十一个中心集镇体系中，每个体系的平均相邻地点

是5.9个;在七十五个中间集市体系中,每个体系的相邻地点是5.9个;在二百三十个标准集镇体系,每个体系的相邻地点是6.0个。在整个农业中国的各个核心区域中,这种级序型核心地点分布规律是普遍的。我们可以得出一个结论,那就是:在区域经济体系之内,级序中较低层位的核心地点分布与一般核心地点模型最为相近,核心区域的地点分布规律性也比边际区域符合此一模型。[7]

**华北与东南宏观区域的发展周期**

对长江上游宏观区域的分析,局限在某一历史时刻(清末)空间结构的静态分析。它的优点是可以清晰地展示空间布局的规律性特征,而它的缺点则在于无法描述中国历史流程中区系结构的变迁(尤其是核心地带的转移)。施坚雅在四川盆地的分析中,已初步注意到十九世纪这一核心地带的中心是成都,到了二十世纪中心转移到了重庆。1984年,施坚雅在亚洲研究会所作的题为"中国历史的结构"[8]的主席就职演讲中,进一步探讨了这种区系变迁的状况与动因。

施坚雅提供的两个宏观区域发展周期个案,分别来自华北和东南沿海。在华北宏观区域内部,两个先后发生的区域核心地经济与人口兴衰史十分引人注目。其中,以开封为中心的发展周期肇始于"安禄山之乱"(755年)之后,加剧于唐后期,跃进于十世纪至十一世纪,并在公元1100年之后逐步走下坡路。开封这个核心区的兴起,是以洛阳的衰落为代价的。开封与洛阳相距不远,而且洛阳表面上更有发展前景,它是唐朝的第一首都,位居军事、政治的要地。但是,开封比洛阳更有利的优势是,它比较接近华北平原的核心地带,也比较顺应华北地区东聚的

趋势。但唐朝瓦解之后，处于有利经济地理地位的开封在宋朝成为帝国的首都，并开始了它的全盛时代。

在北宋建立之后，华北的整个运输网络完全被重新组建成服务于这个新的帝国首府的体系。原来连接开封与杭州的大运河被保留下来，区域和都市内部的主要河道和运河也被重新开通或改建，以迎合新首府的都市规划。此外，以开封为主心向四面辐射，还建设了整套新的车辆运输系统。集中而密集的运输网络使政府财政收入的提高成为可能、促进了制造业的专门化，导致了开封等城市的扩大，提高了贸易量并最终造成了人丁旺盛的局面。开封的发达，与长期的和平时期这一条件分不开。公元1126年，由于金王朝的入侵，开封失去了其首府地位，经济从此走下坡路。

华北宏观区域的另一个有名的发展周期是明清时期北京的两度兴衰史。北京发展的第一个高峰期出现于十五世纪中叶，公元1580至1660年间，受灾害、流行疾病、社会动乱和外国入侵的影响，这个城市逐步失去其区域中心位置。它的第二个发展高峰期出现于清初，到了1850年，受来自海外经济、军事侵略因素的影响，这一高峰期告终。

施坚雅认为以开封和北京为中心的中古和晚古发展周期，是农业社会经济结构发展的宏观周期。这种宏观周期一般延续一百五十年至三百年之久，其发生的空间范围表面上看是全国性的，而事实并非如此。宏观周期发生的空间范围与宏观区域完全对称，主要发生于本区域核心地带的经济兴盛期，最多只影响到核心地带周围的三个区域性贸易体系，对其他宏观区域并没有影响。换言之，开封和北京之所以成为京城，是因为它们原来的区域经济发展为此提供了条件。

为了进一步论证区域经济的优先性，施坚雅对东南宏观区域进行了深入的考察。中国东南沿海宏观区域在十一世纪时正处在经济的上升阶段。该区的山地盛产的茶叶，成为全国闻名的产品，全区的糖和水果等产品不仅在相邻区域拥有固定市场，在海外也颇受欢迎。十一世纪时，造船业得以高度发展，船运贸易促进了沿海地区产业的专门化。纺织业、陶瓷业、铁器业在海外贸易中均占重要地位。到了十二世纪，东南沿海地区的商业化程度达到相当的高度，人口大幅度增加，经济上，自给自足型的生产和消费不占主流，地方精英不只重商，还有前往海外寻求财运的风气。

这一宏观区域经济之所以繁荣，原因在于都市中心的特殊功能。北宋初期，东南区最重要的城市是福州与温州，而到了十一世纪漳泉地区成为该宏观区域内最发达的区位。这一地区的核心地带首先是泉州，该市在公元1087年成为中国最大的外贸海港，并接待大量的中东客商。商业贸易把此一区域的海港塑造成一个相互联结的都市体系。到公元1300年，东南区域的经济达到了空前高涨的热点，政策一方面对区域贸易加以鼓励，另一方面为了控制其膨胀和增加财政收入，对该区域施加了重税。公元1371年至1390年间，海外贸易被禁止，十五世纪政府在整个东南宏观区域实施海禁政策，终于导致了以泉州为中心的发展周期的逐步衰落。泉州发展周期的终结，导致了港市地区经济走向萧条与人口急剧下降，同时区域核心腹地的商品农业生产转化为生计经济，合法的贸易成为非法的走私行为。

泉州发展的宏观周期，后来为另一个宏观发展周期所继承。从十六世纪二十年代开始，福建地区突然成为海上贸易剧增过程的一个部分。此时福建海上贸易发展的因由，是葡萄牙商人

被赶出广州,迁移至漳州口岸之外的岛屿从商。从一外商据点的转移,导致了新的贸易体系的形成,带来了菲律宾、西班牙、墨西哥等贸易伙伴。公元1567年,为了鼓励这一区域的发展,帝国的中央放弃了海禁政策,企图从海外贸易中获利。以漳州为中心的发展周期,同样导致了区域经济核心地带的人口成长、农业商品化、工业发展以及都市结构与核心地点级序的重新组合。这一系列发展所延续的时间,比泉州发展周期为短。明末海禁、明清之交郑成功势力与清军的冲突以及清初的强制性"迁界"政策导致了漳州为中心的发展周期的终结。进而,1840年之后,厦门和福州成为殖民通商口岸,西方深海航运的渗透,导致了东南宏观区域内部结构的重新整合,使福建进入经济黑暗年代。

对东南宏观区域的个案考察,为施坚雅提供了区域体系理论的证据。泉州和漳州宏观发展周期史,在施坚雅的论述框架内,并不是纯粹的地方史资料。从这一地方史图景,施氏总结出四个论点:第一,宏观区域的形成,完全是在地理形态制约下运输网络的发展结果;第二,宏观区域的特征在于,核心地区聚集了大量的资源、人口与资本;第三,区域核心随着当地网络的变动而转移;第四,"朝代周期"(dynastic cycle)不是决定中国历史的因素,相反,它通常是随着区域周期(regional cycle)的变动而变动的。

不过,对施坚雅来说,这些事实也不是他最关注的东西。从四川盆地、经华北、到东南沿海,他做了一系列的个案分析,主要目的是为了说明他的区系理论在中国研究中的重要意义。从经验研究,施坚雅最后进入了方法论的阐述。他认为,区域发展周期是中国历史的结构,这意味着:(1)历史学、人类学研究,应该把研究单位放在区域;(2)有些历史条件符合区域的发展需要,

另一些则不利于区域发展,不同的历史条件塑造了区域兴衰的周期,历史学与人类学在研究中国社会时,应对这些条件加以考察;(3)区域体系的理论,有助于中国区系类型比较的发展;(4)这一理论所提供的结构图景,可以使研究者避免逻辑错误和方法论局限;(5)它也可以使研究中国的学者,成功地结合中国历史的整体和区域差异。

## 三、国家行政网络与非正式权力对经济区系的依赖

与许多中国学家和汉学人类学家一样,施坚雅之所以花了大量心血从欧洲社会理论(德国传统的经济空间秩序论)汲取精华并拿到中国现实中验证,是为了创立一种理解中国的新方法。在他之前对中国社会的解释大多主张中华帝国的城市与区位,是整个大国家的缩影和一个全能政体的创造物。施坚雅的学术为的是把这种长期支配中国学的论调颠倒过来,他的所有努力均是为了证明国家不是决定中国社会结构及其转型的动力,因为他认为真正的社会动力是在政府之外的经济空间里成长起来的区域关系。他认为,表面上决定一切的帝国行政机构,仅仅是依附于区域经济空间的第二性组织。为了说明这一点,他分析了清代的区位行政制度,并作出如下结论:

> ……关于区位行政的发现是十分明确的。从这些发现,我引出一个结论:清代的区位行政绝微妙地适应大帝国内部区域结构的现实。一方面,经济网络的体系提供了不同地点财政收入的基础,它们最终形成八大区域经济体系,每个体系包含一个核心－边际结构。另一方面,不同地区

行政体系防卫需要的差异正好与不同地貌区域的结构差异相一致，其关键性的防卫圈与区域边陲紧密相连，其他战略要地守卫着通向地貌心脏地带的路径，军事防卫的最高目标是资源和大城市。区位行政制度的基本策略是，把县级单位的规模调整为与宏观区域结构对称的形态，即把核心地带高收入区的人口数量最大化，把不安全的边陲地区的人口数量最小化，进而在府级单位的核心地建立多个县级单位(其目的是在朝廷财政收入所依靠的高税区用尽可能少的府包容尽可能多的县)，在其边陲地区放置较小数量的县级单位(其目的是简化控制的环节并在危机时刻对地方官加以严密监视)。区位行政体系中首府的细部分类，完全反映区域核心－边际结构、行政首府在经济核心地点级序中的位置、控制的空间跨度、主要行政任务的明确性。这一包括官位设置、行政级别、品位的复杂制度，使中央政府有能力最大地利用其行政人员……[9]

具体地说，区位行政空间体系的主要分布规律是：都会级的府(省以上首府)通常位于区域的核心地，位于非都会级的府通常位于区域的核心地之外。非都会性的州大多位于边际区，一般的厅更具有边陲色彩。也就是说，只有边际地区的大型州府之下所置的县一般位于靠近首府的地带，州和厅一般位于远离首府的地带。这意味着：各级行政首府的空间设置完全反映经济区域的核心－边际结构。不仅如此，行政首府控制的空间跨度还反映了经济核心地点的级序。府一级行政单位控制的空间跨度在经济边际区较狭小，而在经济核心区较宽广。核心－边际地区行政控制空间跨度的差异，是由运输费用的差异引起的。府附近的县一般较小，与首府的距离也较近；远离首府的县较

大，与首府的距离也较远。另外，经济核心地带行政机构的设置，一般是为了财源的收入，因此它的空间控制跨度较大，而经济边际行政机构的设置，一般是为了防卫，因此其空间控制跨度较小。

由于控制的空间跨度越狭小越有利于社会监视而不利于社会经济交流，因此中国的边疆（海陆边界线）的府以下的行政单位较密集。同时，由于控制的空间宽度越广大越有利于经济财政收入（税收），因此经济发达地带中府以下的行政单位的分布一般较为松散。行政控制跨度的级序，与行政长官的能力级序是相对称的。操作的空间跨度越大的官员，一般在政府看来是能力较高者；反之，是能力越低者。

**非正式的政治行为**

正式的行政网络对经济核心地点级序的利用，是一种自上往下的行政责任分配，其目的有二：一是到地方上去把经济利益转移到中央，二是控制地方社会、避免帝国内外政治、军事交困。在行政网络的空间延伸过程中，国家的正式政治行为常与地方社会的非正式政治行为相遇。施坚雅认为，这种相遇也充分体现了经济核心地点级序对政治行为的决定性作用。

在早期对农村市场的级序结构的分析中，施坚雅就已提出一个观点，主张在较低级次的地点单位，非正式政治的组织与市场体系是平行的。在村一级的地点单位以上，非正式的政治组织和社会管理发生在集镇之中，并反映集镇的集市时间周期和发展周期。在中国的大部分地区，非正式的权力结构的延伸范围，自下往上可以到达中心集镇或地方性城市。虽然在传统中国并不存在镇政府，但是非正式的领袖通常在类似镇的核心地

点开会。非正式的领袖来自所有相互联结的地域，而地区腹地和集镇的非正式管理不像正式行政体系那样具有职责的分化。自然，地方首领力量越大，就越可能把权力范围延伸到越高级次的核心地点和越宽广的空间范围。

在分析非正式权力和正式行政权力的过程中，施坚雅注意到两个重要的现象：首先，由于政治舞台与市场体系在空间上是相互重叠的，而且由于非正式政治体系的关系反映了经济体系的级序关系，因此，地方商人的利益与地方士绅的利益是揉合在一起的，前者时常被后者邀约到地方领导集团中担任某些职务，共同处理交织在一起的政治经济纠纷。第二，经济核心地点级序之内的空间竞争，一般也导致并反映地方权力的竞争，使后者变得灵活而具有高度的调适功能。以集镇为中心的非正式政治体系可能与上一级次的集镇中心的非正式政治体系形成联盟，在二者力量对等的情况，则可能产生冲突。同样地，同一级次地点中的非正式政治体系也会因为争夺下一级次的地盘而出现竞争。地方权力发展到极点的时候，会形成一种以地方性城市为大本营并支配相当大空间范围的非正式权力机构。[10]

非正式政治体系与经济核心地点体系的重叠反映在，非正式政治体系的分布往往与区域人口密度有密切关系。在经济的边际地区，人口较为稀少，而在经济的核心地区，人口密度则相对很高。在级次越高的地点（如城市），人口也越多，在级次越低的地点（如标准集镇），人口也越少。另外，经济需求与地点级序是成正比的。在这种情况下，地方精英就倾向于不成比例地集中在级次较高的经济中心，以争夺地方经济、政治与象征资源。那就是说，在核心地区的中心集镇，非官方的精英很集中；而在边际地区的中心集镇，非官方精英就比较地少。结果，核心地区

的地方精英一般有较多的选择，他们必须十分杰出才可能被地方领袖集团选为成员。

不仅如此，不同级次和空间位置的非官方精英与正式行政体系的互动也与经济核心地点的级序相对应。在核心区域的较大城市之上的单位，60%的经济中心拥有县级衙门，越往下走，衙门越少。例如，只有49%的地方性城市、40%的中心集镇、32%的中间集镇拥有县级衙门。边际地区只有个别的标准集镇是行政首府。边际地区的地方领袖可带动的民间力量很弱，而且他们自己很少获得科举功名。相反，核心地区的地方领袖不仅带动强大的民间力量，而且自己拥有很高的地位。在此情况下，越核心的地区、地点级别越高的地点，官方与非正式权力双方势力越大。在经济核心区域，正式行政机构把主要的注意力集中在财政与税收，把大量的地方社会管理事务让给非正式精英去操作，而在经济边陲地区，政府的大部分精力放在防卫和社会管理，因而给予非正式政治体系的空间不大。

在施坚雅的理论框架里，无论是官方的还是非官方的政治体系都服务于帝国秩序的创设与维持，地方领袖是政府的非正式代理人。把正式与非正式政治力量统合在帝国保护伞之下的，是科举制度。对于朝廷来说，科举制度具有两方面的功能：一方面，它使政府有可能从中汲取为政府服务的精英分子；另一方面，它使得政府有可能垄断社会中的象征地位、控制象征地位的意义与分配并排斥某些反政府的团体。科举考试成功的地点往往与行政和经济中心重叠。反过来讲，积累大量财政收入和资源的经济、政治核心地带，最有资本投资在教育之上，使年轻的社会成员成为科举的成功者。在经济、政治核心地带，地方领袖拥有大量的资源并从政府手中获得控制地方社会的权力，因

而有能力把本地的青年一代培养成科举制度的生员。在相反的情况下，地方领袖不被衙门列为可靠的代理人，他们也不可能对成长起来的地方人力资源起动员的作用。如果没有科举制度，那么行政权力与非正式权力之间就可能发生冲突。但是科举制度发明之后，使官方与民间精英的利益结合在一起，因而大大消除了冲突的可能性。

## 四、对经济空间理论的挑战

六十年代以来，施坚雅一直致力于中国区系空间的经验与理论研究。从六十年代至八十年代，他的研究工作可以分为三个阶段：第一个阶段以六十年代中期发表的一系列关于中国农村社会结构的论文为代表；第二个阶段以中国都市化与行政地理研究成果的出版为代表；第三个阶段主要以中国历史区域构造的整体结构论述为代表。八十年代中期至今，施坚雅开始采用他的区系理论对中国的人文（如地方戏）地理加以解释，但成果尚未见发表。

他发表的作品均具有独特的洞见，而形成的整体理论是前后连贯的。施坚雅在六十年代对中国农村社会结构的研究中，力图摆脱传统人类学对中国村落的专注，迈向村落以外的集镇和经济网络。他在七十年代所做的工作则反其道而行之，从中国宏观的图景出发，摆脱传统汉学与“中国通史”的“朝代论”，迈向宏观区域的理论化。到了八十年代，为了进一步证明他的区系理论有用于中国学、人类学和史学，他发明了宏观发展周期的概念，不仅摒弃“朝代论”，而且试图把“宏观区域”概念推向方法

论的创新。

施坚雅的研究与著名人类学家弗里德曼的研究很不同，他关注的对象是经济区系、市场和行政网络，而弗里德曼所关注的则是中国社会中的宗族。但是，假使我们将二者的作品加以细致的比较，那么便可发现这两种不同的研究实际上潜藏着共同的理论雄心。弗里德曼不是为了“宗族理论”而考察中国宗族现象，而是为了说明两个论点：第一，从宗族分布的区域广度看，传统人类学研究的“社区”和“简单社会”的概念，不足以用来分析中国社会；第二，中国的特点是国家与社会、文明与民间文化的并置和揉合[11]。施坚雅的论点在表面上与弗里德曼十分不同，但在现实上是相当类似的。他的观点是，村落社区不是中国缩影，国家也不是中国的一切，真正意义上的“中国”是宏观经济区域及其内部所包容的活动与变迁规律以及其所体现出来的国家力量与社会经济力量的并存。可见，他所关注的问题与弗里德曼一样，即：中国研究的合适地理单位是什么？中国国家与社会的关系是什么？

即使是在理论的阐述方面，施坚雅与弗里德曼也颇有类似之处。弗里德曼认为，区域性的政治经济条件促进了独特社会形式（宗族）的生成与发展；施坚雅认为，区系差异是中国社会结构的决定性因素。在弗里德曼的著作中，经济决定论只是在他的“边陲社会观”中模糊地表达出来，而施坚雅则进一步地把经济列为不受区域限制的中国社会结构的首要决定因素。用简单的词汇来概括，他的论点实际上是：市场的存在，决定了中国社会存在不是以村落为单位的，也决定了中国国家对区域的依赖，因此中国研究应以区域中的市场级序为中心。

由于施坚雅理论拥有规范科学的外观并充分考虑了大量

"有中国特色"的素材(如方志与社会史资料),因此自它提出以来便引起了学界的关注。欣赏他的理论的人大概可以分为三类:第一类是尊重他的理论,但对如何深化感到无所适从,他们一般对施坚雅只是敬而远之但不征引他的理论;第二类是他培养出来的一代新汉学家,他们兼备社会科学、历史学和人类学的训练,主要关心的是如何在施坚雅的理论框架下做一点小型的论证与有限的说明;第三类是与他有关,但对中国经济史不熟悉,而无力把施坚雅"进口"到其所从事的学科研究(如象征人类学)的人。

比前三类学者更有理论雄心的,自然是那些试图打破施坚雅理论框架的人。其中,值得我们加以注意的是桑德斯(Sands)和迈尔斯(Myers)的挑战[12]。许多学者对施坚雅的理论只是持部分批评和修正的态度,桑德斯和迈尔斯则直接针对施坚雅宏观区域理论的内核,认为施坚雅的整个理论经不起实证材料的考验。对于施氏的理论,他们提出了两个致命的问题:第一,宏观区域是否真的那么独立,以致于不同区域的生产、贸易与消费完全没有产生相互影响?第二,虽然宏观区域理论主要是依据都市人口资料建筑起来的,但是,施坚雅认为宏观区域本身代表着一体化的城乡社会经济体系。如果这是确实的,那么宏观区域的框架不应该在城市和乡村两类材料的验证下成立。也就是说,宏观区域内部的都市特点与乡村特点应是对应的,但问题是:事实是否果真如此?

对第一个问题,桑德斯和迈尔斯的答案是,由于宏观区域之间存在贸易关系,因此它们互相有影响,不成为独立的社会经济体系。他们指出粮食、盐、铜与棉花这一类商品,在区域之间的贸易中十分重要,尤其是粮食生产方面,有两个到四个宏观区域

存在“产不足食”的情况，从而需要大量粮食的输入。粮食的互通有无，导致了不同区域粮价的趋同倾向。因此，他们认为，施坚雅的宏观区域独立论是没有证据的。

针对第二个(城乡一致性)问题，桑德斯和迈尔斯专门选择了农村经济与人口资料进行分析，以便验证宏观区域的农村差异是否与都市差异对应。为了对宏观区域的农村特点加以辨识，他们举出了六个变项(衡量标准)：水利、人口密度、农户百分比、粮食种植百分比、总粮产品剩余量、粮食生产强度。然而，依据施坚雅的宏观区域分类，把资料涵盖的农村地区分块，用上述六个变项进行比较。桑德斯和迈尔斯的最后发现是：只有人口和水利分布这两个变项随宏观区域的不同而表现出不同的特征，其他四个变项的功能基本上是全国性的。换言之，施坚雅对宏观区域的划分，只有很小一部分经得起经验证据的考验。

里特尔(Little)[13]对桑德斯和迈尔斯的问题提出了针锋相对的反驳。他认为，虽然这两位经济史学专家不厌其烦地运用经验素材对施坚雅进行质疑，但是他们所采取的路径完全是错误的。首先，施坚雅并没有否认宏观区域之间贸易关系的存在；其次，他的宏观区域理论不是针对区域城市的差异，而是针对区域内部的功能与结构。诚然，施坚雅的宏观区域框架是来自经验观察的假设，它需要回到经验观察中去被验证。但是，桑德斯和迈尔斯并没有击中施坚雅理论核心的要害。

我认为，如果我们要对施坚雅的假设进行经验考察，那么还需要展开大量的研究工作，对区域体系的功能与结构要素加以细致分析。这种分析不一定是桑德斯和迈尔斯的量化经济史，而更可能是一种解释体系和历史的再思考。为了达到再思考的效果，我们首先论述两个要点：第一，施坚雅的区系框架基本上

是一种理论建构，不以经验研究为目的；第二，这种理论建构是针对中国的区系结构与差异，它具有深远的历史背景。施坚雅大量地引用清代的区域史材料，提供一个断代史的模型；在此模型的基础上，产生一个理论，并将之推广为表述中国社会结构的描述体系。他的阐释是：中国社会结构是“自然”经济过程（集镇成长过程）所构造的，经济核心地点级序是中国社会－政治空间级序。而支持他的阐释的具体资料是相当晚近的“中华晚期帝国”（明清时期）的历史与地理文献。从这一简单的观察，我们就可以提出一个问题：晚期的材料能否证明具有数千年文明史的中华帝国的空间结构生成规律？

很显然地，如果施坚雅试图证明空间结构的生成规律，那么就需要回溯到中国历史的早期去考察社会经济区域形成的根源。可是，他把自己局限在明清这一距离中华文明生成史相当远的“近古时代”。远古的资料是否支持施坚雅的经济区系论和经济空间决定论？要回答这个问题，我们尚需要大量的考古与文献资料。但是，就现存的研究成果而言，我们已经可以得到一些可供思考的线索。第一条线索是：施坚雅所界说的宏观区域并不是明清的产物，而是具有长远历史的区系格局。早在中国古史的传说时代，就有华夏、东夷、酋蛮三大区域文化集团之说。这种区域划分本来是属于神话传说，但是后来为考古证据所证实。华夏文化在考古学文化上为仰韶文化和河南龙山文化所代表；东夷文化的活动区，大致与山东、豫东南和皖中的大汶口文化、山东龙山文化及青莲岗文化江北类型一致、南蛮集团以分布在华中、江西的屈家岭文化为中心并向东延伸至河姆渡文化、良渚文化。这些族群文化的对应性早已使中国考古学家对中国文明的单元论提出质疑，夏鼐早在七十年代就把中国古代文明划

分为七大区域，不少考古学家循此思路对中国新石器时代文化进行区域分析[14]。苏秉琦把中国文化起源地划分为六大区系，包括：(1)陕豫晋邻境，(2)山东及邻省一部分地区；(3)湖北及其邻近地区；(4)长江下游地区；(5)珠江三角洲为中轴的南方地区；(6)长城为重新的北方地区。[15]

有充分的史料证明，先秦时期，《尚书·禹贡》的“九州”虽然局限于上古“华夏”文化圈，但是与文明发轫期的区域文化格局是相互映照的。值得引起我们注意的是，“春秋五霸”和“战国七雄”在周室衰微之后的勃兴，是有充分的区域结构根据的。当时的齐鲁文化、楚文化、吴越文化、巴蜀文化、秦文化、三晋文化，不仅基本上与中国文化起源期的六大区系形成对应，而且与施坚雅所划分的清代宏观经济区域相对应。具体地说，它们与华北区(一部分)、长江中游区、东南区、长江上游区、西北区、华北区(另一部分)是对称的。

本土区系格局的图景，一方面成为汉以后封侯与行政区划的基础，另一方面在本土地理观念中扮演了重要角色。例如，中国传统的“分野”观念揉合了古代星象学与地理学的概念，它展示了星位与区位的相互映照状况。而“分野”的宇宙－地理观(cosmic geography)所划分的“天地定位”(实为中国的版图)与上古的文化区域和清代的宏观经济区域惊人地相似。“天地定位”不仅在官方行政地理学中占有重要地位，而且在民间堪舆实践中亦被广为征引。[16]

受宏观历史图景的启示，我们对施坚雅的区系理论产生了两个很值得进一步探索的批评：第一，既然在中华文明发轫初期，区系结构早已生成，那么清代便不是中国区系空间结构的“生成期”。由于施坚雅试图考察的是中国区系结构的生成动力

和发展规律，因此他似乎不应该从中华帝国晚期入手，更不应忽视中国上古史和考古学的发现；第二、区系不仅是施坚雅所说的经济现实结构，而且还是本土文化的世界观（宇宙观、地理观）的组成部分，而施坚雅并未看到这种区系组合的多重性。

中国史前及先秦考古学也十分注重区系的划分，但是中国考古学工作者在进行区系类型的分析时，采用的分类标准与施坚雅不同。施坚雅的宏观区域与核心区位理论，主要是建立在以经济理念为基础的空间观念。中国考古学的基本方法则是文化地层学与标型学的结合，它的最初理论依据是历史具体论派的“文化区”与“文化丛”等概念。固然，考古学文化可观察的主要指标是物质文化（如器物与遗址）；但是，物质文化的遗存不仅可以提供有关古代经济（物质）生活的证据，而且也可以提供有关同时代社会结构和象征体系等方面的证据。因此，当中国考古学者谈到“文化区系类型”时，他们不单纯指“宏观经济区域”。

现存考古学发现足以证明，中国文化区系类型的形成过程不等于市场核心区位的形成过程，而是复杂的农业与手工业生产、交易圈、聚落社会关系以及潜藏于物质文化中的符号与区域认同的互动过程。更值得注意的是，中国文明产生之后，国家力量、区域性的哲学－宗教体系和族群认同，对于文化区系的形式起着越来越重要的作用。从广泛的历史视野看，中国上古、中古、晚古的区系类型有可能是经由与非经济的路径产生的。例如，区域首府的建设可以导致人口聚居与市场勃兴；国家的人口迁移政策以及战争引起的人口流动，可能导致区域类型及其核心－边际结构的重新组合；族群与家族关系的发展变化，也可能影响区系的形成与变化。

本土区系观念（如“九州”、“五服”等）到底是区系现实的文

化印证、还是纯属中国人解释“天下”构造的象征体系？对这一问题，施坚雅丝毫不加考虑，更不知道他的理论在中国的古典传统和民间传统中均早已有论述。本土文化解释体系中的观念，很可能反映了长期存在的区系类型的现实状况，同时代表了中国人的社会观与族群分类观。从这一角度看，我们更有充分的理由认为：区系类型与观念形态中的空间格局有密切的关系。也就是说，本土空间格局的观念，可能影响居住地、市场和政治中心的选择。

与上面两点相关的，还有一个同样值得重视的问题。施坚雅完全以结构与功能的观点看待中国空间组织，忽略了族群冲突在区系类型创造中的作用。早在中国古史的传说时代，华夏、东夷、南蛮集团的神话与历史已经带有族群冲突的色彩。这三大集团所代表的区域，实际上很可能是族群争夺地盘的结果。春秋战国的国家分立状况，也是政治集团立地为营的证据。三国的鼎立同样地富有政治集团冲突的内容。从较为微观的过程看，区域与区域、宗族与宗族、村落与村落的械斗以及行业团体的斗争，无不以“地盘”争夺为表现形式。“地盘”的争夺所引起的冲突在区系体系的形成过程中扮演何种角色？这一问题有待引起关注。

## 五、经济人类学的启示

在理论的对比和交叉参照的过程中，我们获得一个重要理解：由于施坚雅所运用的是一种规范经济地理学的模式，因此他有意地把中国社会中宏观区域内部组织和动因的多元的复杂特

征归结为简单的资源、需求运输与经济理性选择的“表层结构”。从这一理解出发，我们进而对施坚雅的“经济空间决定论”提出一个重要的质疑：**规范经济地理学的模式是否可以用来解释中国的社会与文化？**换句话说，**在西方发展起来的经济学原理，是否可以挪用到中国这样一个具有历史发展独特性的非西方社会中？**

作为一个中国学家，施坚雅绝对不是一个生搬硬套西方经济理论的人。相反，在他的许多著作中，体现出这位学者对本土文献与本土分类体系的尊重。但是从他的理论的立足点来看，我们不难发现他主张西方规范经济学概念以及“经济人”的哲学人类学观念可以被运用到中国研究中。毫无疑问，作为一位研究中国的经济人类学家，施坚雅对这门人类学分科的主要论点与争议是十分熟悉的。经济人类学产生于对简单的原始社会的生产技术与工艺文化的描述性研究；它的发展与人类学者对原始（非西方）社会的生产、消费与交换的兴趣有关；而经济人类学真正引起一般经济学界注视的，是它对西方经济观是否可以引进到非西方社会的争论。施坚雅对传统经济人类学研究没有深加探讨，但他却在这门分科的后期争论（即关于经济学理论是否可以用来分析人类学研究对象的争论）中有意或无意地选用了其中一派的看法。通过对中国宏观经济区域的分析，他论证了德国经济学家克里斯塔勒和勒施的经济空间秩序理论，从而支持了那种主张西方经济学概念可以解释非西方经济过程的观点。在这样的理论选择中，施坚雅忽略（或排斥）了经济人类学的另一论点。

马林诺夫斯基、波拉尼（Polanyi）、科迪尔（Codere）、博安南（Bohannan）对非西方社会经济观现象的人类学分析，不仅是批

评“经济人”观念的主要表述，而且也是经济人类学最具特色的研究。这些论述是否比施坚雅的理论更符合中国现实？

马林诺夫斯基的理论是一种兼容人类普遍性需求以及满足需求的文化工具特殊性的辩证法。在这种辩证法的指导下，他认为人类的交换是普遍性的，但交换的形式和意义随文化的不同而不同。在西方，交换是正式的、脱离社会关系的契约性行为；而在远离西方社会的地方，交换关系则离不开社会关系的整体。在非西方社会中存在一种与西方不同的交换形式[17]。例如，在太平洋岛民社会中，交换的物品是象征性的，交换的过程是一种严格的仪式。物品交换的圈子，既表现了平时岛民社群的合作圈子，对维持社群内外的地位级序也起关键作用。而且，交换的参与者是世代相传的社会圈子，绝对不是偶然的个人组合。因此，西方经济学的纯经济概念，无法解释这种包容象征－仪式、社会关系、文化传统的复杂交换体系。

波拉尼从跨文化研究的角度，支持了马林诺夫斯基的说法。他把人类的交换体系分三类：(1)互惠交换(reciprocal exchange)，(2)再分配交换(redistributive exchange)，(3)市场交换(market exchange)[18]。所谓的“互惠的交换”，指的是以社会义务作为物品和劳力交换的基础，其交换目的是非物质性、非赢利性的，这种交换制度在原始社会中最为常见；“再分配的交换”较常见于政治组织较发达、社会分层较明鲜的社会中，交换的形式是“自下往上”－“自上往下”的双重组合。“自下往上”的过程就是由社会中的民众向头人或政府交纳一定数额的物品或劳动；“自上往下”的过程就是由头人或政府以施恩的方式，分配给社会中的民众一定的“赏赐”。“市场交换”的动机是以物质的利益为最高目标，交换的过程是以物品和劳动的供求关系为基准。

在三类交换中,“市场交换”属于西方式的契约与利益最大化类型;其余两种则嵌入社会关系中,属于原始社会、古代帝国的交换形式。也就是说,西方式的“市场交换”不是交换的唯一形式,也不足以用来解释非西方的交换。

科迪尔对夸扣特印第安人当中流行的“夸富宴”(Potlatch)的分析,同样地论证了非西方式的交换形式的存在[19]。夸扣特人是十分注重社会地位的民族,因而他们的经济交换不只是为了经济本身,而是为了获得某种社会威望与地位。“夸富宴”是一种宴请与送礼的盛大仪式,参加仪式的包括主人的所有族人。宴会和礼品都极端地奢侈,形成一种显露财富的竞争。竞争的两方有一方是社会地位较高的,另一方是社会地位较低的。社会地位较高的一方,为了保护自己的地位,尽量地把宴席摆得很大、送出许多礼品;而社会地位较低的一方,为了挑战前一方以获得较高的社会地位,也倾其所有、尽其所能地设宴送礼。在夸扣特人中交换的意义不是物品交流本身,而在于物品与威望的互通性。

博安南所描述的提夫人个案[20],充分地说明在非西方社会中物品的意义超过了“商品”。提夫人把物品为分三类:(1)供赠送和物物交换的食物、家具、农具等;(2)象征社会威望的奴隶、牛、仪式地位、医药、巫术、铜杆等;(3)最有价值的女人。对这三类物品,提夫人赋予不同的意义,对不同类型的物品有不同的道德评判。同一类型的物品可以交换,但不同类型的物品的交换,被视为不道德的、可以制裁的行为。(如女人)不许与低级物品(如食物)交换,而只能在同类中交换(如女人-女人交换)。

从马林诺夫斯基到博安南,经济人类学的理论潜在的一种称为“文化相对论”(cultural relativism)分析与判断方法。这种

方法的特点是要求研究者参与到被研究者的社会和文化世界中去，从文化的内在逻辑看待文化与制度。这意识着：持“文化相对论”观点的人类学者，反对从文化之外强加在文化之上任何的外来解释。这种“文化相对论”的看法，必然地与西方的“理性论”和具有文化霸权特点的“规范科学”形成对照。其对经济人类学的影响是，使后者在具体的研究实践中，尽力与西方式的经济理念保持一定距离。结果，人类学者便在西方之外的社会建立一种文化内部的逻辑，强调非西方社会经济、社会与本土文化的多重组合特性，以达到与西方式的市场理论形成对照的目的。尽管这种做法颇有一点“东方学”的东－西文化二元对立的味道，但是它所获得的理论理解却是值得参考的。经济人类学给予我们的启示是，研究非西方社会，首先应当注意到：在全球化的渗透之前，非西方社会中的经济（生产、交换与消费）不是独立的现象，而是社会制度、文化观念形态、行为规范、道德准则、宗教信仰的综合体系的一个组成部分。与其说经济（如市场）决定社会与文化，还不如说社会与文化塑造了经济，或者说社会、经济、政治、意识形态共同塑造了文化。

经济人类学的相对观与经济学的理念，是摆在研究中国的社会科学家面前的两种选择。在进入中国的田野工作之前，社会科学家会难以避免地在相对观与理性论之间作一个取向性的选择。那么，到底是西方发展起来的理性论符合中国现实，还是人类学家在西太平洋、古代社会、印第安人中发展出来的观念符合中国现实？鉴于中国文明史的长期发展、都市化的早熟、国家力量的强大、本土金融体系与商业意识的存在，学者们当然可以取一条方便的路径，主张直接用经济学来解释中国，而施坚雅便是其中的一例。但是，即便是承认中国社会与西方文明有相似

性，文化相对论的观点仍然是潜在的一种挑战。当我们承认施坚雅的市场理论反映了中国现实时，我们仍然需要问：中国的市场是不是西方市场理论可以概括的？

在中国，如同在任何社会中一样，交换行为与制度是广泛存在的。但是，传统中国的交换行为与制度与西方式的“超社会”市场机制有鲜明的差异。就施坚雅所探讨的时代而论，当时的交换体制、货物的意义，就不是单纯的经济现象。在广大的中国农村中，原始的互惠交换、物物交换广泛地存在；民间“人情”观念的重要性，体现了中国交换形态的社会性与情感－道德意义，也体现了中国人赋予货物一定的社会与文化含义。[21]此外，中华帝国（与分裂状态中的区域性国家）不仅通过行政与意识形态控制社会的相当大的一部分，而且掌握着再分配的主动权，从而使再分配交换成为中国经济的一个重要组成部分。作为社会漂浮力量的地方精英，一方面受制于帝国的象征－意识形态，另一方面动员了大量的民间资源，使自身的社会地位成为一种中介和可供交换的物品（或投资的资本）。他们的交换行为，很可能包含着印第安人“夸富宴”的若干特质，也很可能长期为民间所模仿。

中国的集镇及其他核心地点，不可避免地是交换行为的产物，也不可避免地受制于施坚雅所强调的运输资源与地貌特点。但是，一个地域共同体（无论是村落、集镇还是宏观区域）之所以成为一个共同体，很大程度是由于交换的主体之间的社会关系和族群－区域认同意识所致。如果说中国集镇有什么功能的话，那么它们的功能就不是单一的货品交易，而是多方面的：第一，在集镇上通过长年习惯的买卖关系，地方社会形成不同层次的圈子；第二，由于交换的内容涉及到一般物品和具有社会性的物品（如通婚或女人的交换），因此市场成为社会活动的展示场

所;第三,在市场上,税官、行政官员、军人、士人、农民、手工业者、商人形成互动的社会戏剧,表现了上下左右关系的复杂性的面对面的交往;第四,通过核心地点,物质的和象征的物品可以被"进贡"和"赐予",使帝国的再分配交换成为可能。第五,由于核心地点的重要性与资源的丰富性,因此社会与政治的冲突(如械斗和官民矛盾)也常在此地点发生。[22]一言以蔽之,中国的集镇不是简单的市场,而是库拉圈、互惠场所、夸富宴的举行地、再分配的网结、社会的竞技场和文化的展示的舞台。

从而,以此类的"集镇"与"核心地点"构成的"宏观区域"不是"经济空间"一词可以概括的。从上古到晚古,中国的区域不只是经济空间,还是社会、行政、文化－象征的空间场域。至于经济空间是否是决定后几类空间的动因,答案也将是否定的,因为这几种空间实际是一体化的,它们也是中国社会构造与转型的共同动因。

施坚雅在理论上遇到的问题,在汉学人类学界甚至整个海外中国学界是十分普遍的。它的出现,与人类学者将西方规范社会科学理论套用于非西方历史、社会和文化的实际有密切关系。以西方社会理论范式对其他社会中丰富的素材加以"标准化",可以描绘出一幅可供西方读者欣赏的图景,但这种图景不一定符合被研究社会的现实。

## 注 释

[1] G. William Skinner, 1978(1974), "Cities and the hierarchy of local systems", in Arthur Wolf ed. *Studies in Chinese Society*, p.1—78.

[2] William Skinner, 1978, "Cities and the hierarchy of local systems", p.2.

[3] Wang Mingming, 1995, "Place, administration and territorial cults in late imperial

China: a case study from South Fujian", *Late Imperial China*, 1996(2).

[4] William Skinner, 1964—1965, "Marketing and social structure in rural China", 3 parts, *Joumal of Asian Studies*, 24: 3—43, 195—228, 363—399.

[5] 同上,页216。

[6] Willim Skinner, 1978, "Cities and the hierarchy of local systems", pp. 7—8.

[7] 同上,页25—26。

[8] William Skinner, 1985, "The structure of Chinese history", *Journal of Asian Studies*, 44: 271—292.

[9] William Skinner, "Cities and the hierarchy of local systems", P. 73.

[10] 同上,页64—72。

[11] Maurice Freedman, 1979, "A Chinese phase in social anthroplogy", in Willian Skinner ed, *The Study of Chinese Society*, pp. 380—397.

[12] Barbara Sands and Ramon Myers, 1986, "The spatial approach to Chinese history", *Journal of Asian Studies*, 45: 721—743.

[13] Daniel Li Hle, 1989, *Understanding Peasant China*, pp. 98—101.

[14] 夏鼐"碳十四测定年代和中国史前考古学",《考古》1977(4)。

[15] 苏秉琦,"关于考古学文化的区系类型问题",《文物》,1981(5)。

[16] Joseph Needham, 1981, *The Shorter Science and Civilisation in China*: 2, pp. 237—286; Richard Smith, 1991, *Fortune - Tellers and Philosophers*, pp. 66—70; Mingming Wang, 1995, "Quanzhou: The Chinese city as cosmogram", *Cosmos*, 16: 1: 3—25.

[17] Bronislow Malinowski, 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, p. 81—83.

[18] Karl Polanyi et al, 1957, *Trade, and Market in the Early Empires*.

[19] Helen Codere, 1950, *Fighting with Property*.

[20] Paul and Laura Bohannan, 1969, *Tiv Economy*.

[21] 王铭铭, 1996, "历史、人情与互惠",《福建与台湾社会一文化研究论文集》(三),台北中央研究院版。

[22] 事实上,在具体论述过程中,施坚雅也承认这种多元现象的存在。不过,在理论建构的过程中,为了使中国素材符合西方经济地理学的框架,他不惜把这种多元现象删除了。

# 5

# 象征与仪式的文化理解

中国这样一个大国和强大的政治体系……社会如此分化……却允许宗教差异性为宗教同一性所表达。

——弗里德曼[1]

宗教隐喻是权力拥有者用以使他们的控制合法化的资源，也是他们通过象征掌握资源与军事力量以获得更大权力的表象手段。不过，这并不是说宗教必须被界定为单一的社会秩序和文化内涵的表现。相反，宗教最终成为表象本身。宗教提供了表现现世期待、恐惧和治世的象征，而它的差异性导致权力拥有者无法掌握他们期望得到的正统理念。

——王斯福[2]

对于人类学者来说，神灵信仰和仪式构成了文化的基本特质，也构成了社会形貌的象征展示方式。因此，无论采用何种解释体系，人类学者在进入田野调查和民族志与论文写作时，信仰与仪式向来是主要观察焦点和论题。不仅如此，在分析由信仰和仪式构成的"宗教现象"时，人类学者避免主观的价值观和意

识形态判断，力图在文化本身的逻辑中、从被研究者的角度、参与到信仰与仪式的主体社会当中，阐述和分析宗教。当理性的知识话语以“愚昧”、“疯狂”、“浪费”等词语将宗教视为现代理性人的敌人之时，人类学者却独辟蹊径，提出了一系列理解宗教的概念与理论。

马林诺夫斯基是较早开始从主位观看待巫术、神灵信仰和仪式等宗教现象的人，他认为理性进化论对原始宗教的评论之出现，是由于学者们没能进入到行为者的真实世界中去了解生活。事实上，所谓“反科学”的巫术行为可以满足特定社会中人的需要，所以自有其独特的功能。布朗从社会学的角度，主张仪式行为是社会秩序的展演，对社会结构的构筑有不可缺少的作用。特纳结合了格拉克曼和范吉纳普（Van Gennep）的理论，主张宗教仪式行为是社会通过对自身的反省建构人文关系的手段。列维－斯特劳思指出，神话与仪式的表演如何可以成为我们渗入人类心灵，体察人类文化深层结构的途径。吉尔茨认为，宗教是一种“文化体系”，是本土社会用以解释人生与社会的概念框架与词汇。[3]

研究中国的人类学者在一般人类学认识的影响下，在他们的具体研究中对中国宗教现象十分重视。[4]并且，由于他们向来强调草根社会的重要性以及精英文化的局限，因此对中国汉人民间的信仰与仪式（宗教文化）最为关注。在他们看来，中国民间的宗教文化渗透于大众的生活之中，是中国文化的重要组成部分。这一文化体系包括信仰、仪式和象征三个不可分开的体系：信仰体系主要包括神、祖先和鬼三类；仪式形态包括家祭、庙祭、墓祭、公共节庆、人生礼仪以及占验术；象征体系包括神系的象征、地理情景的象征、文字象征（如对联、族

谱、道符等)、自然物象征等等。在长期的历史过程中，传统的信仰、仪式和象征不仅影响着占中国社会大多数的一般民众的思维方式、生产实践、社会关系和政治行为，还与帝国上层建筑和象征体系的构造形成微妙的冲突和互补关系。因而，民间的信仰、仪式和象征的研究，不仅可以提供一个考察中国社会－文化的基层的角度，而且对于理解中国社会－文化全貌有重要的意义。[5]

与研究其他地区的社会人类学者一样,研究中国的人类学者主张,研究中国民间信仰、仪式和象征,唯有把它们放到其所处的社会－文化背景下考察,理解其在社会中的现实作用和在文化体系中的地位,方可得出符合实际的结论。在这一主张的影响下,中国学界出现了一批在研究法和解释体系方面对我们颇具启发的论著,提出了民间信仰、仪式和象征是否形成一个“汉人民间宗教”(Chinese popular/folk religion)、民间宗教文化与中国“大传统”(great tradition)有何种关系、它的内在体系与社会功能如何、在中国文化的空间结构中处何种地位等问题。这些问题的提出对于理解民间宗教文化体系和社会角色有不可低估的贡献。

在很大程度上，与弗里德曼的宗族理论和施坚雅的经济区系理论不同，民间象征与仪式的研究比较能够注重从本土观念出发从事田野考察和理论分析。因此，三十年来，此一方面的大量研究成果表现出了空前的魅力，它们对于理解中国独特的文化模式有着十分重要的参考价值。虽然许多问题的解答尚需大量的实证研究和理论探讨，但是对这些研究成果加以初步的总结有助于进一步的研究和新的解释架构的创设。

## 一、民间宗教的界说问题

民间的信仰、仪式和象征这一系列的文化现象具有双重特性：一方面，它们颇类似于原始巫术和万物有灵论的遗存并且与“世俗生活”分不开；另一方面，它们又与宗教现象有相当多的类似之处。因而，虽然汉学人类学者在具体的调查研究过程中都十分重视民间文化模式，但是他们不可避免地对于民间中国是否存在“一个宗教”这一问题存在很大的争议。实际上，他们的不同理论解释与这些争论有密切的关系。

现存的看法主要包括两类：一类不承认民间的信仰、仪式、象征为宗教；另一类认为它们构成一个“民间宗教”(popular/folk religion)。采用古典宗教学的分类架构的学者认为，因为民间的信仰没有完整的经典和神统、仪式不表现为教会的聚集礼拜 (congregations)、而且象征继承了许多远古的符号，所以不能被当成宗教与基督教、伊斯兰教、佛教等制度化的宗教(institutionalized religions) 相提并论，也不能与中国大传统里的儒、道、释三教等同待之。为了把它们与制度化的宗教区分开来，保守的古典宗教学者主张可以把它们与“多神信仰”、“万物有灵论”、“民俗”、“迷信”、“巫术”等归为同类。十九世纪末至二十世纪的前三十年，这种看法在人类学界和宗教社会学界也颇占上风。著名英国古典人类学家泰勒 (Tylor) 的《原始文化》(1871)和弗雷泽的《金枝》(1890)两书中，都把中国民间的信仰、仪式、象征等现象与“原始的文化”列为同类。[6]法国社会学派的著名中国学家葛兰言在他的《上古中国的节日与诗歌》(1936)一

书中主张，中国民间文化形式是远古民间生产习俗的表现，后来被早期的中华帝国及其士大夫系统化为完整的宗教象征体系，但是它们本身不是正规的宗教形态。[7]对制度化现象和基督教伦理十分关注的德国社会学家韦伯在他的《中国宗教》(1915)认为，中国本土的宗教有儒教和道教，民间只有不属于宗教范畴的巫术和习俗，这些民间巫术和习俗是道教的延伸，自身并不形成独立的宗教体系。[8]他的一段话代表了西方许多古典宗教学者对中国宗教的看法：

> ……这些民间的、停留在巫术的救赎宗教意识，通常完全没有社会性，换言之，只是个人求助于道教的巫师和儒教的僧侣。只有在佛教的节庆时，才形成临时的共同体；只有那些异端的、经常追求政治目的的、因此也常遭到政治迫害的教派，才形成永久的共同体。这些教派中，不仅缺乏我们西方的灵魂关注的观念，而且没有一点'教会纪律'的蛛丝马迹，这也就是说，没有任何规范生活的宗教手段。[9]

把民间的宗教文化现象看成"非宗教"的看法不只是西方社会达尔文主义的产物。值得注意的是：在传统中国，无论是政府、士大夫还是宗教实践者，都未曾采用过"民间宗教"这个名称来描述一般民众的信仰、仪式和象征体系。封建政府对民间的宗教式活动采用的是自相矛盾的态度：一方面，为了避免民间非官方意识形态的发展，对民间的祭祀活动实行排斥的政策；另一方面，为了创造自己的象征并使之为民间接受，有时选择性地对民间象征加以提倡。这种"分而治之"的政策，当然导致官方对民间宗教的系统化意义的否定。接受儒家哲学和宋明理学的士大夫，只支持"孝道"和一定范围的祭祖，对民间的神、鬼、灵物崇

拜等等多取否定的态度，更不用说他们会承认民间宗教为“宗教”了。相比政府和士大夫，与民间社会有密切联系的民间佛教徒和道士，因为依赖民间的祭祀和巫术活动为生，所以对民间的“神圣行为”较为支持。但是，他们不承认其宗教体系的存在，而是把后者当成比他们自己的宗教体系低等的仪式看待。作为民间宗教的主要实践者的一般民众，因为缺乏自我界定的力量并且视自己的宗教活动为世俗生活之一部分，所以也不把它们看成“宗教”。

把中国民间的信仰行为看成宗教体系的主张有两个来源：其一，是汉学家德格如特的古典文本与仪式的关系的分析；其二，是后来在社会人类学界发展起来的功能主义学说。十九世纪末，荷兰籍的汉学家德格如特便已依据福建民间的调查写成《中国宗教体系》(1892)一书[10]，把民间的信仰和仪式与古典的文本传统相联系，认为民间信仰体系是中国古典文化传统的实践内容，是一个系统化的宗教。在功能主义风行的二十至五十年代，社会人类学界潜在着把中国民间仪式看成与宗教具有同等地位和功能的体系。例如，社会人类学大师拉德克利夫—布朗在他的《宗教与社会》(1945)一文中花了不少篇幅谈论中国宗教的特性。他认为，中国古典的哲学家和官员对宗教的社会功能给予极大的注视，他们认为合乎规范地举行仪式是社会赖以维系自己的秩序的关键。这种看法在民间被广泛接受，形成与上文本中的理想形态相一致的宗教体系。布朗进一步认为，中国人对仪式的重视，不仅证明中国宗教的主要内涵是仪式，而且为理解世界上的所有宗教提供了很好的参考。在他看来，因为宗教的支柱是仪式而不是信仰，因此不管是文明社会还是原始社会，仪式可以作为宗教体系加以研究。[11]

由于德格如特的汉学和功能主义人类学思想的影响，六十年代之后从事中国民间文化研究的社会—文化人类类学者，均同意可以把中国民间的信仰和祭拜仪式看成一个完整的宗教体系。例如，美国人类学者武雅士主编的《中国社会中的宗教和仪式》(1974)中的一系列论文，就是在承认民间仪式的宗教性的前提下写成的。著名英国人类学家弗里得曼在为该书写的一篇名为《中国宗教的社会学研究》(1974)的论文中，提出了"存在一个中国宗教"的命题，认为中国民间的信仰和仪式看起来好像是相当弥漫的文化元素的组合，不过在这些表面现象之下，存在一个宗教秩序（religious order)，因而研究中国文化和社会的人类学者必须在认识到这个宗教秩序的存在的前提下，对民间的象征和仪式进行社会分析。[12]他说：

> 中国存在一个宗教；或者说，无论如何我们必须以如下一个观点为研究的出发点：中国人的宗教观点和实践不是一些偶然因素的巧合……在表面的多样性背后，中国(民间)宗教有其秩序。在观念的层面，中国人的信仰、表象、分类原则等等表现一定的系统化特征；在实践和组织的层面，他们的仪式、聚会、等级等等也具有系统性。所以，我们可以说有一个中国宗教体系存在。[13]

弗氏的界说，是在英国的社会人类学的功能主义影响下提出来的。它对文化整体的强调，难以避免地有严重的缺陷。例如，他认为"存在一个中国宗教"，但是没有表述这个宗教到底包括什么内涵、是否为中国社会的各阶层所接受等问题。更重要的是，他没有意识到"中国民间宗教"这个术语可以指两种很不同的体系。在一般的汉学家和历史学者那里，"中国民间宗教"

这个词汇可能被改造为一个分类学概念。在这个意义上,民间宗教可以指非官方的秘密教派,也可以指正规的有文本传统的道教、儒家哲学和佛教的民间散布形态。[14]虽然这个民间宗教的概念已经考虑到中国社会中非官方信仰和仪式体系的存在之事实,但是在研究中仍然是依据"制度化的宗教"的概念来套中国的实际。[15]持这一看法的学者,其研究目的基本上主要是为了在中国寻找"东方式的宗教"。

对于社会人类学者来说,民间宗教主要一方面指研究对象的一个层面,另一方面指研究的途径。换言之,社会人类学者之所以采用这一概念,是因为他们主张通过对民间的信仰、仪式和象征的宗教体系的考察,探讨中国社会中的文化现象与社会现象之间的关系。具体地说,研究中国的社会人类学者所理解的"中国民间宗教"指的是流行在中国一般民众尤其是农民中间的(1)神、祖先、鬼的信仰;(2)庙祭、年度祭祀和生命周期仪式;(3)血缘性的家族和地域性庙宇的仪式组织;(4)世界观(world - views)和宇宙观(cosmology)的象征体系。从方法论的角度看,"中国民间宗教"指弗里德曼所讲的中国宗教文化体系的系统方法论,或者指宗教文化的层面与中国社会的其他层面的关系的分析。[16]

对民间宗教的理解的差异,原因在于中国学界存在两种不同的研究派别。传统的汉学比较注重从文本传统探讨中国文化,所以他们眼中的"民间宗教"虽然与"官方宗教"不同,但是仍然具有"文本传统"的特点,包括大量的文字记载的经书和制度化的仪式。社会人类学者在学科传统上坚持对"没有文字记载的文化"的兴趣,因此不免对"草根式"(grass - roots)的宗教文化颇加强调。弗里德曼很清楚地认识到研究中国文化必须综合

“民间传统”与“文本传统”两种研究法。在他的论文中，他花了大量篇幅讨论德格如特的“自上而下”或“从文本到草根文化”的研究方法与葛兰言的“自下而上”或从“从草根文化到文本传统”的研究方法的差异。可是，为了证明中国宗教的整体性特点，他没有对文本传统与民间传统的关系加以论证。

我们应该承认，由于上述事实的存在并且由于中国民间的宗教式活动和象征体系与一般意义上的“宗教”有很大差别，因此“中国民间宗教”不是十分贴切的术语。不过，假使我们采用社会人类学的界说，把“民间宗教”限定在民间的仪式活动、信仰类型、象征符号等现象的话，那么便有可能对它与官方和文本传统的关系以及它的内涵进行较为清晰的阐述。从这个意义上讲，“民间宗教”这个术语具有它本身的优点。

## 二、民间宗教与“大传统”的关系

人类学家雷德菲尔德（Robert Redfield）认为，人类学的基本方法是在研究社会分化较小的部落文化中发展起来的。在“简单社会”中发展出来的分析方法如被直接移植到“复杂社会”的研究中，必然出现一些问题。为了避免这些问题的出现，研究复杂社会的人类学者应该注意到复杂社会（如乡民社会）中乡民（peasants）与绅士（gentry）、农村与城市、以及“小传统”（little tradition）与“大传统”的区别和关系。[17]所谓“小传统”指的是乡民社会中一般的民众尤其是农民的文化；“大传统”则指以都市为中心、以绅士阶层和政府为发明者和支撑力量的文化。雷氏的界说有两大缺陷：一是，他没有注意到两种传统中各自存在的

内部分化；二是他把“小传统”看成是被动的、没有体系的文化、把都市的文本传统看成是文化发展的动力中心。不过，经过修正，他的概念仍然有益于我们探讨中国民间传统的特点。[18]

“民间宗教”的概念，可以与人类学家雷德菲尔德的“大传统”和“小传统”的划分相联系。即使我们接受中国文化是一个不可分割的整体的观点，我们也应该注意到如下事实：所谓“民间宗教”只是中国文化的一部分而不代表它的整体。它不仅与官方和士大夫的官方文化体系有差别，而且与制度化的儒教、道教和佛教也不可混为一谈。如果我们采用“大传统”和“小传统”的概念的话，那么就会发现民间宗教属于“小传统”(尽管信仰或实践这种宗教的人占中国人口的大部分)，与作为“大传统”和官方文化、儒、道、释文化之间存在许多差异。例如，“大传统”比较制度化、有文字的系统化记载、受官方的承认和利用、离一般民众的生活实践较远、受上层社会的支撑等等；而民间宗教则比较弥散、口头传承比文字传承优先、不受官方承认、与一般民众的生活实践不可分离等等。换言之，中国民间宗教具有如下特点：(1)从意识形态上讲，它是非官方的文化；(2)从文化形态上讲，它重在实践、较少利用文本以地方的方言形式传承；(3)从社会力量上讲，它受社会中的多数(即农民)的支撑并与民间的生活密不可分。

值得注意的是，在区分了“小传统”与“大传统”之后，我们应该认识到：虽然民间宗教与“大传统”有差异，但是二者之间的关系相当密切。研究中国民间宗教的社会人类学者向来十分重视探讨民间宗教与“大传统”的关系问题。十九世纪以来存在的最大争论，发生在对民间宗教是中国文化之源还是“大传统”的民间流变这一问题的不同阐述上。弗里德曼在他的《中国宗教的

社会学研究》一文中论述了这一争论的主要内容。依据他的分析，这一争论起源自德格如特和葛兰言对民间宗教与文本传统的关系的不同论述。德格如特是一个汉学家兼民族志田野工作者，他所搜集的实证及文献资料主要来自清代末期福建南部城乡的民间仪式活动与道士科仪。在第一手资料的基础之上，他参考上古文本写出了《厦门的年度节庆：中国民间宗教的研究》(1886)与《中国宗教系统》(1892—1910)等书。德格如特的研究受人类学的进化论的深刻影响，他把在近代中国观察到的习俗、仪式与信仰解释成古代社会的"遗存"。他的"古代社会"指的不是中国的原始时代而主要是先秦的《礼记》以及后来发展起来的儒、道、佛三教。他主张，研究中国民间宗教必须熟知上古和中古文献，因为民间宗教是这些古典传统的延生形态。德格如特的研究还试图通过综合史料学与时代性的调查，探讨中国民间宗教的社会—文化意义。德氏认为，中国民间宗教的基础是古代的泛灵信仰和儒道的社会伦理与宇宙观形态，他们之所以能延续存在至他所处的时代，原因在于它是处理社会关系的逻辑和人们对世界的看法。

上文提及的葛兰言是法国社会学派的主要代表人物之一。他对中国民间宗教和仪式的研究所采用的方法是古社会史和文化史，所著《上古中国的诗歌与节庆》一书(1936 年以法文出版，1975 年被译为英文)，可以说是中国民间宗教发生学的唯一论著。葛兰言在书中认为，中国民间宗教起源于中国先秦时期，是农业季节性庆典的社会衍生物。上古的《诗经》提供了这一论点的证据，《诗经》中的《国风》所反映的基本上是自然界农作物的生长、衰落、收获的节奏如何成为民间仪式和信仰的时空基础。在此时空基础上形成的祭祀具有社会意义，具有调节社区人文

关系的作用。后来,这些具有社会意义的仪式活动被统治者吸收、改造,蜕变为古代帝国所需要和采用的官方象征文化和宇宙观,服务于中华帝国的政治并为文本传统所记载。换言之,与德格如特正相反,葛兰言认为:中国民间宗教产生于民间的生产与社区生活,官方、文本传统是它的"模仿"。

毫不奇怪地,新的研究并不满足于十九世纪末二十世纪初的解释架构,而是力图对原有的观点作出修正。某些研究虽然对文本传统十分重视,但是不把文本传统看成是一元化的体系,而更偏重探讨文本的民间化。另外一些研究一方面认为某些民间仪式和象征是文本传统的民间化的成果,另一方面强调民间宗教与制度化宗教及官方象征体系的矛盾。更有一些主张官方文化部分是对民间文化吸收的产物,但是同时强调民间宗教的独立性。这些学者的研究取向,是力图避免用简单的"小传统"与"大传统"的划分来解释中国文化,而注重描述中国文化在具体社会历史过程中的角色。不过,在他们的研究中仍然表现出对上述两种研究方法的某种坚持。

近年法国的施珀尔(Schipper)[19]和他的美国门生丁荷生(Dean)[20]在他们的著作中所采用的方法论取向基本上与德格如特的古典文本决定民间仪式的看法一致,虽然他们所重视的不是所有的古典文本,而只是道教的科仪文本。对民间教派有兴趣的学者如美国的欧大年(Overmyer),对文本传统的"第一性"也采取肯定的态度。人类学界的王斯福[21]和桑格瑞[22]所关心的问题远远超过文本传统与民间宗教的关系,但是在他们的著作中也显示出对古典文本传统和宇宙观对民间宗教的影响的肯定态度。相比之下,葛兰言的看法所受到的进一步证实比较少。华生在他的《神的标准化:对华南天后信仰的

提倡》（1985）一文描述中国南方的民间女神妈祖如何在元、明、清三代被朝廷改造为官方的神祇"天后"，证实了民间的"方言传统"可能被"大传统"吸收的论点，但是没有把这一论点加以进一步的推广。[23]葛氏的看法之所以不被广泛采纳，原因不在于它比德格如特的看法更"错误"，而在于它的证实比较困难。从文本传统到民间宗教的"自上而下"的推理较容易做到，而要证实民间宗教是"大传统"的前身，其所需要的考古证据实在难以寻找。

民间宗教和"大传统"的关系的研究所发展出来的论点表现出十分多样化的特点。但对我来说，这些不同的看法无非共同论证了如下三个要点：第一，"大传统"与"小传统"之间的关系十分复杂，并且两者各自的内部都存在不同的层面和分化；第二，民间宗教是在与"大传统"的不断互动和交换中发展的；第三，在这中互动和交换中，民间宗教始终没有失去它自身的社会—文化特点。换言之，民间宗教与"大传统"的关系问题仍然值得进一步思考。例如，对于民间宗教包括多少官方意识形态、儒教、道教和佛教的因素以及这些制度化的宗教因素如何被改造为民间的东西，对于与民间宗教较为接近的道教和民间教派与民间宗教行为的关系，对于文本传统如何吸收和改造民间信仰体系以及对于如何理解民间宗教的独立性等问题，我们尚需进一步加以探讨。不过，在进行这一系列的探讨之前，我们仍然需要首先清楚地说明民间宗教是什么以及有什么意义，需要对它的内在体系和在具体的社会过程中的作用进行深入的考察，因为民间宗教存在的基础在于它是一个包含丰富的社会实践和社会观念的象征－仪式体系，并在于它的仪式本身是一种社会实践以及对社会生活的解释。

## 三、民间宗教的社会与文化分析

一般民众从事仪式活动，当然是有个人的原因。在祭拜、算命和风水的实践中，个人往往对神和其他超人的力量寄托一定的期望。以马林诺夫斯基的视角观之，此类实践是个人追求自身福利和消除不确定感的行为，它们的功能在于在没有科学技术的状态下人们赖以满足自己的基本生物需要的手段。[24]不过，这种个人的心理解释，不能体现民间宗教丰富内涵。民间宗教除了满足一般民众的个人心理需要之外，还表现出个人与社会的不可分割性。对"己"和"他人"、个人和社会、私和公、人和超人、世俗和神界关系的界定，是民间信仰和仰式的主要内容。

例如，新的庆典即是个人通过家走向社会的"社会戏剧"之演出。过年的习俗在传统的实践中包括一段相当长的时间，从祭灶到敬天总共有十八天之久。其起始是以祭灶为象征，此日要敬奉家庭之假想判官灶君，并要求个人不得在家中出现行为误差，如打破家庭用具，以防灶君上天过年向天庭汇报人间恶行。大年三十是过年的关键性时间点，此时表演的仪式是祭祖先、吃团圆饭等，祭祖以家为中心，团圆饭也以家为中心，表现了家中个人融为一体的社会性。从初一到初三，家中之个人纷纷走出家门举行拜年添喜的仪式，与家以外的社会关系进行紧密的仪式交流。初九祭天的行为在中国许多地区存在，祭拜一般在户外举行，庆祝的是"天公生日"，亦即最高神的诞生或者说是一个由神规约的"天下"或"社会"的再生。

又如，人生礼仪中的出生、成丁、婚姻、死亡的典礼，更典型地表现了人的出生、成丁、婚姻和死亡与社区的关系，使人在人生转折期步入社会。风水的选择，是一种地理美学，规定阴阳宅（墓地和住宅）的选择与建设与自然景观、方位和社区的相关性，其内容除了宇宙观上的“迷信思想”（如阴阳与祸福关系的解释）之外，还包括一定的社会逻辑。“命”的概念似乎仅与个人有关，但是民间宗教的“命运观”又包括“善恶观”，例如前世的善恶对后世之影响、行为善恶对命的影响的界定。因此，它也包含社会伦理观念。

再如，社区或地域神（territorial cults）的祭拜如村庙与村神，也具有社会性。村庙和村庙往往是村落与邻里社区认同的象征。其祭仪以村为单位，参与者是村民，在村神祭日以家户为单位向村庙进行朝拜。村庙俨然为村的假想“衙门”，它赋予规范村人行为、在仪式上联络村民的权力。社区或地域神崇拜，从宗教仪式的角度，体现了村落作为社会互助和认同的共同体。

由于对民间宗教的社会性的认识，越来越多的社会人类学者感到，研究中国民间宗教单从这个文化体系与外在的“大传统”的关系着手是不够的，对它的理解在很大程度上更重要的是应该依赖对它的内涵、形貌、意识形态和社会作用的考察。因此，七十年代以来，出现了一批有关中国民间宗教和仪式的系统化的社会—文化分析。武雅士主编的《中国社会中的宗教与仪式》集中了国际上对中国民间宗教和仪式研究的主要成果。该书中除了弗里德曼的文章之外，所有被包括在内的论文都是依据人类学的田野调查资料写成的（因为当时中国大陆还没有向人类学研究者开放，所以大量的田野调查是在台湾和香港地区展开的），它们是代表有关“民间宗教”的内在特点的研究报告。

这些论文各有各的资料来源，而且它们所得出的结论差异很大。不过，它们共同提出了三个问题：(1)中国(汉人)的民间宗教的信仰体系是什么？(2)它的社会和文化意义是什么？(3)它是一个一体化的体系还是一些各自分立的文化？

《中国社会中的宗教与仪式》若干章节的几位不同作者(武雅士、王斯福等)通过不同的调查研究发现汉人民间宗教存在一个共同的象征体系：神、祖先和鬼。引武雅士的话说：

> 无论我们探讨的是庙宇和住宅的建筑形态，还是人们用来指代祭拜行为的词汇、对超自然力量的献祭形式的分类和人们谈论行为的方式，我们都可以得出同样一个结论：神与祖先和鬼之间形成反差；鬼与神和祖先之间形成反差；祖先和神、鬼之间形成反差……而且本书的几篇论文还显示，这三个等级的超自然力量与人的三个等级相对称。神身穿的是命官的官袍；他们住在庙宇之中，受神将的保卫；他们处罚社会中犯了罪的人，很容易被激怒，并喜欢受贿赂；他们向上级写报告、保存人事档案，并且与帝国的行政区划相联系。显然，神是帝国官僚的化身。鬼的祭拜是在庙外或后门之外举行的；他们被视为是危险甚至有害的东西；献祭给他们的是作为施舍的大量的食品和服装。人们公然把他们比作土匪、乞丐和强盗。很显然，鬼是人们不喜欢的危险的陌生人的超自然代表。当然，祖先是人们自己的继承线上的高级成员；人们认为祖先给自己财产、社会地位和生命。[25]

武雅士认为，中国民间神、祖先、鬼的崇拜的社会根源在于中国农民的社会经历。在农民的生活世界中，存在三种人：(1)

常来向他们收税、规范他们的行为的官员；(2)他们自己的家庭或宗族成员；(3)村落外部的“外人”和危险的陌生人等。神、祖先和鬼表达的是农民对他们的社会世界的阶级划分。

比较武雅士的论文，王斯福的论文在描写民间宗教的社会功能方面更有创见。他虽然也强调神、祖先和鬼之间的分类学差异，但是更注重从这三类超自然物对社会单位的界定的角度出发，探讨信仰的社会功能。他认为，民间的祭祀以家庭的神坛和社区的庙宇为中心，而且家庭祭拜和社区的祭拜两者都涉及三种超自然物。神、祖先和鬼之间的差别不在于他们各自代表什么社会阶层，而在于他们形成一种象征上结构关系：神和祖先象征着社会对它的成员的内在包括力（inclusion）和内化力（interiorizing）；而鬼象征着社会的排斥力（exclusion）和外化力（externalization）。例如，在家庭的祭祀中，神（土地公）和祖先两种超自然力量共同起着界定家内与家外的概念和关系的作用；而鬼从相反的角度（家外）界定家庭是什么。对于一个社区（或地方）来说，神和鬼起的作用也是类似的，其功能在于用象征和隐喻（metaphor）划出社区的内外之别的界线。对于一个帝国来说，内外之别的界定，更加强调被派除在外的鬼的角色；不过，值得注意的是，在帝国象征中代表国家力量的神和宇宙的内力，一方面排斥作为外力和反社会力量的鬼，同时把被国家包括进去的边际社会（如秘密社会、强盗和罪犯）当成鬼。[26]

《中国社会中的宗教与仪式》一书除了论述民间宗教与社会的相关性之外，还提出了民间宗教代表的是中国社会的分化、或是它的凝聚力（solidarity）的问题。弗里德曼认为，中国宗教是一个很大的体系，它的主要特点在于它的开放性和内在的多样性。中国社会很广大、社会分层也很多样，开放性、内在多样性

的宗教之存在，为不同的地区和社会阶层提供生存空间。史密斯（Robert Smith）[27]则主张，中国民间存在一体化的宗教，其原因在于中国社会分化很严重，需要一种统一的文化以便造成社会的凝聚力。

八十年代以后，社会一文化人类学界进一步重视中国民间宗教和仪式的研究，深化了学界对《中国社会中的宗教与仪式》一书所提出的问题的理解。1981 年，剑桥大学出版社出版了马丁所著《中国仪式与政治》一书，利用作者所搜集的文献与社会一文化人类学社区调查材料，论证了中国民间仪式的基本特征和社会一政治意义。她指出，中国民间仪式雷同于衙门的政治交流过程，是一种意识形态交流的手段，具有自己系统化的符号与程序。在宗教祭拜中，神即是官，祭拜者即是百姓或下级办事人员。仪式过程中的人神交流犹如百姓向衙门汇报案件。中国社会中的仪式，因此是上下等级的构成以及等级间信息交流的演习，反映了政治对宗教仪式的深刻影响，同时反应了民间对政治交流模式的创造。[28]

1987 年，麦克米兰出版社发表了另一部新著，即魏勒（Weller）所著《中国汉人宗教的一致性与多样化》。魏勒是美国从事中国研究的人类学家。受解释科学的影响，他主张研究中国民间宗教必须探讨民间宗教作为社会解释的现象。他认为，中国民间宗教的基本结构与程式是一致的。例如，在一个广大的区域中（如台湾和福建），民间信仰和祭拜仪式有共同的特征与源流。但是，由于社会分层的存在，因此人们对于同一种文化体系有不同的解释。一方面，社区祭仪是地方政治的一种操演；祭祖是家族伦理的再现；“普渡”（鬼的祭祀）是对社区外人的界定。另一方面，一般民众对仪式采取的态度与道士和士绅不同。

民众的解释偏向实用主义;道士偏向意识形态与宇宙观;士绅多持复杂的理性原则。[29]

斯坦福大学又出版了桑格瑞的成名作《一个汉人社区的历史与巫术力量》(1987)。桑氏的著作试图结合人类学中的结构主义和实践理论对中国民间宗教和仪式加以探讨。他认为,中国民间宗教包含一种认知结构,即阴阳说,是历史积淀的产物。但是,在仪式实践中,这一认知结构与社会生活揉合在一起,成为一种有社会—文化意义的实践活动。宗教仪式是社会和个人辩证统一的逻辑,同时反映了人们活动空间的地理分布与宇宙观。[30]

同年,还出版了"汉人民间意识形态"研究专辑,讨论中国民间宗教问题。在国际学术杂志《近代中国》(1987)的支持下,葛希芝 (Hill Gates )和魏勒 组织了郝瑞 (Steven Harrell)、安娜格诺丝 (Ann Anagnost)、齐托 (A. Z. Zito)等学者,探讨引进新的文化理论探讨中国民间宗教。这个研究专辑所用的概念包括"意识形态霸权"(hegemony)、"象征的抵抗"(symbolic resistance)等等,其来源是文化学家威廉斯(Raymond Williams)和社会人类学家斯哥特 (James Scott)的论著。"汉人民间意识形态"论文汇编,提出了中国民间宗教仪式到底是官方帝国意识形态的支持力量,还是民间象征抵抗力量的问题,并对之加以论述。

1992 年,王斯福总结以前自己的研究成果,发表了《帝国隐喻:中国民间宗教》一书。受马丁的影响,王氏试图从政治-意识形态的角度探讨中国民间宗教。他认为,汉人的民间宗教,隐含着历史上帝王统治的影子,但在地方上民间仪式的实践具有地域性。民间仪式往往与中华帝国时代的政治空间模式有关。但是民间的神与祭仪所表达的是不同的观念。官方的仪式通过

宇宙仪式化，在象征上创造帝国的象征政治格局。对民间而言，这种格局成了仪式上的傀儡，操演它的是地域化的社区与不同的民间权力代表人，如道士、士绅与民众。[31]

社会人类学对中国民间宗教的探讨，存在"社会"与"观念形态"之争：一些学者（王斯福、马丁、弗里德曼）主张民间宗教是一种社会实践或具有社会功能的仪式；另一些学者（武雅士、葛希芝、桑格瑞、魏勒）则主张从文化象征和解释体系的角度探讨民间宗教。实际上，中国民间宗教向来包括观念和社会行为两个层面。观念层面主要包括：(1)神谱所代表的社会意识和世界观；(2)空间布局的阴阳观和时间进程的阴阳组合；(3)命理的推算；(4)病、死的解释；(5)透过如上观念所表达的政治－意识形态观念；(6)道德伦理和善恶观念等。它在民间宗教的表述途径主要有三种：通过神灵间的假想关系来表述；通过符号象征来表述；通过未知世界的"道"来解释。民间宗教的社会行为（仪式）层面主要包括：祭祀神灵的行为；人生礼仪；算命抽签卜卦行为；择时日、地点、方向行为等。

对观念层面和社会行为（仪式）层面加以系统化的探讨有助于全面理解中国民间宗教，并且可以为民间宗教形态的研究奠定坚实的实证基础。但是对中国民间宗教的进一步探讨，有待研究其观念层面和仪式层面的互相关系。这就需要探讨这两者之间的对应关系、不对称性以及这类关系形成的原因。汉人民间宗教观念层面和仪式层面的对应关系，最明显的例子是如武雅士所指出，神、祖先、鬼代表官、家族与外人。对这三类观念形态中的象征的祭拜也分为三种：神的祭拜主要是社区性的，以庙为中心；祖先的祭拜是家族性的，以祠堂和祖灵为主心；鬼的祭拜是对家和社区外的亡灵的祭祀，以家与社区的边界为中心。

观念层面与仪式层面的对应，在一定意义上说明仪式是意识形态的形式化表达。不过，在某些特定的情况下，观念层面与仪式层面发生分裂和不对称关系。这主要表现在仪式实践者对观念层面的规范和价值观进行修改、再解释，甚至反叛。例如，从观念层面讲，神、祖先、鬼是一种社会等级，但在民间祭仪中，对鬼的献祭可能超过高层次的祖先和神。观念层面与仪式层面不对称性的发生，往往有特定的原因，如社会变迁和地方化。

对于研究民间宗教的观念和仪式层面的关系，特纳的象征—仪式理论具有重要的参考价值。特纳认为，象征—仪式有各种不同的意义，并且综合了人的心理情感和社会结构中的规范和价值观。研究象征—仪式，有必要探讨三个层面的意义：(1) 注释意义 (exegetical meaning)，即被研究者本身的解释，包括一般仪式参与者和主门的仪式组织者的解释；(2) 操作意义 (operational meaning)，即象征在仪式场合中的运用；(3) 方位意义 (positional meaning)，即象征为其他象征体系所决定并与其他象征形成体系这一特性。所谓“注释意义”实际上与我所定义的“观态形态”类似，指的是对宗教信仰、仪式和象征的原生解释。例如，信仰、仪式和象征的来历、关系、社会价值、超人力量等等。通过对仪式参与者、组织者和记录者(包括文献和口头记录) 的调查，可以探讨特定的信仰、仪式和象征所代表的观念形态。“操作意义”指的就是“仪式层面”。特纳认为，仪式是一种“社会戏剧”，表现社会关系的过程。同戏剧类比，仪式的具体操作程序一般分为三个阶段，即结构—反结构—结构的过程。换言之，仪式刚开始总是将参与者按照日常生活中社会结构中的分层关系加以严格的安排，使之符合“结构”的基本规范和价值观。发展到仪式的中心期，

参与者的社会角色便消失了，他们之间的差异被暂时地排除，成为一个共同的社区。到了结束阶段，参与者在社会结构中的位置得以再一次肯定，恢复到日常生活中的社会角色。“方位意义”指的就是象征—仪式的这一系统性与社会结构意义。[32]特纳所讲的注释意义、操作意义和方位意义，实际上就是指仪式参与者的解释、对应性和不对称性在仪式中的具体操作以及它们在较大社会—文化系统中的方位。这些概念如何可以应用到中国民间宗教的分析，应该引起重视。

## 四、民间宗教与区域历史中的社会

民间宗教的存在有几千年的历史，它代表一个丰富的文化史，而且这个文化史的过程与以政治史为主线的历史进程有别：无论“大传统”对它有什么影响，它的根总是在民间社会。从这一个角度，我们不难看出民间宗教具有两大特点，即它的历史性和社会性。对民间宗教的历史性和社会性的认识，对研究方法的重构有十分重要的意义。在七十年代，弗里德曼已经提出结合人类学和史学的方法研究民间宗教的主张，但是因为当时了解历史的人类学者不多，并且因为历史学界对民间宗教有兴趣的学者也尚少，所以这两种方法的综合不是很引人注目。八十年代以来，人类学界的威勒、桑格瑞、王斯福表现出对历史的空前重视。更重要的是，社会历史学界出现了一批对人类学课题深感兴趣的学者。这两股潮流的涌现，使中国民间宗教的研究出现了新综合的景象。

这种新综合的成长，诚然与传统的史学家对自己的文献法

以及人类学者对自己的参与观察法的不满足有密切的关系。不过，促进综合的最大力量却不是此类方法论的重新思考本身，而与六十年代即已提出的区域社会历史理论有关。在上一章笔者介绍了施坚雅六十年代初期以后开始发表的一系列论文，并讨论了这位学者如何结合人类学、地理学和历史学观察中国社会，提出研究中国社会和文化的空间结构分析方法。施氏认为，要理解中国的历史与社会必须对中国的地方级序和区域体系进行考察，因为中国的历史和社会都受一定的地方性空间制度的制约。虽然他没有对民间宗教在区域体系中的地位进行具体分析，但是他初步提出了民间仪式受社会空间制度的制约的论题。他认为，民间信仰和仪式与区域形成和发展的历史息息相关：一方面，地方神的等级与区域的差序正好对称，是区域形成的结果；另一方面，它们又支撑区域体系，是维系区域体系的要素之一。[33]

施坚雅关于仪式和区域体系的论述，在桑格瑞的研究中得到部分的发挥。桑氏认为，与乡村集市相应，民间宗教的基本地域单位是区庙（parish temples），其中心单位为根庙（root temples），亦即不同区庙寄以分灵的大庙。二者之间的关系，是地域性社区与区域中心的关系，并以定期的区域向根庙的进香为联系形式。换言之，民间宗教与区域制度的关系主要体现在：民间的小庙是大的区域的“根庙”的分化，民间小庙到大的“根庙”的朝圣行为是把地方庙宇与中心庙宇联结在一起的媒介。[34]因为桑格瑞主要重视的是人类学的结构理论和宇宙观，所以他并没有把他对庙宇与区域的关系的讨论进一步深化。

施坚雅和桑格瑞的探讨主要偏重仪式行为的区域性问题。

实际上,如果施坚雅的区域划分成立的话,文化区域的研究不仅要涉及仪式,还应涉及神谱、传说、庙系、仪式、戏剧谱系以及历史上的官方文化与民间文化的关系和移民问题。丁荷生在他的著作中,力图综合这些层面对区域文化的关注进行较为集中的论述。八十年代后期,丁荷生就开始研究中国民间宗教与区域的关系。他主要是一个历史学家,但对社会－文化人类学的研究也相当重视。丁荷生的研究主要是受施坚雅区域理论的影响,也采用了历史学对士绅一贯重视的观点以及施珀尔等人对中国道教文化的观察法。1992 年,他出版《中国东南区的道教与民间信仰》一书,偏重探讨了民间神明分布的地域性与仪式过程,强调道士文化、地方戏剧团在民间宗教区域化过程中的重要角色。他认为,民间宗教虽然表现出许多社区特色,但是它的组织是由在较大的区域内广为人知的道士和其他"仪式专家"负责,而且所祭祀的神祇是区域性的。因此,研究民间宗教不仅应对个人和社会的象征－仪式界定进行探讨,还应对区域内部民间宗教如何通过区域性的道团、剧社、庙宇组织及其神祇的作用,联系成区域文化体系。[35]

出于对中国社会的区域特色的同一个考虑,不少学者指出单研究民间宗教的组合形态和意义不足以达到文化理解的目的,因为如果没有把民间宗教放在区域的社会与权力关系中考察就无法解释它存在的基础。杜赞奇在他的著作《文化、权力与国家:1900—1942 年的华北农村》(1988)一书中,对这一论点进行了深入的讨论。他认为,传统中国社会中的区域是帝国政权、绅士及其他社会阶层相互关系和并存的空间。这种空间的形成基础是权力的文化网络,包括乡村社会组织中的宗族、市场、等级制和社团。民间宗教及其组织在区域中的存在具有两面性:

一方面它是作为一个为不同的社会阶层所共享的体系存在的；另一方面，它在不同社会阶层的眼中具有不同的意义。例如，关帝的信仰不仅在一般乡民中存在，而且在国家的地方代理机构和绅士中也流行。不同的集团来对关帝有不同甚至对立的理解，但是这些集团用同一个象征来追求各自的利益。[36]

近年来，社会人类学者在研究中国民间宗教时，除了注意到施坚雅的区域历史和经济文化地理的理论之外，对民间宗教作为一种"主观的历史"(subjective history)或历史表象 (historical representations)的存在特点也给予颇大的重视。一些学者认为，研究民间宗教的历史性，不仅要看客观的社会变迁过程，还应全面探讨民间宗教、仪式和象征如何服务于民间对"过去"(the past) 的理解，或民间宗教如何代表当代对过去的认识。[37] 人类学者所观察到的民间宗教，实际上可以说是历史文化的延生或再创造。为什么过去的文化会在当代社会中延存甚至被人们再创造出来？要回答这个问题，我们一方面应考虑到文化的再创造是对历史感的一种追求，同时也应考虑历史感在现实社会生活中的作用。例如，我们应该考虑历史感与民间认同的密切联系 。有关这个问题，目前引人注目的现象之一是改革以来中国许多区域民间的信仰、仪式和象征复兴的状况。为什么在现代化的过程中许多所谓"旧"的礼俗会得以再生？如果我们可以把民间宗教的复兴界定为传统的再发明 (re - invention of tradition)或主观历史的出现的话，那么这种传统复兴现象的出现应与不同区域在一定历史条件下表现出来的社会、经济、文化等方面的特点有关。换言之，民间宗教的复兴，反映了民间把"过去"的文化改造为能够表述当前社会问题的交流模式的过程。[38]

## 五、民间宗教与现代化理论

民间宗教与“大传统”一样，是历史积淀的成果，这种传统在民间有深刻的根基。在中国力图进入全球化的现代化过程的时候，人们不免会思考民间宗教作为一种传统势力是否与现代化的需要相适应这个问题。因此，考察民间宗教和现代化的关系，成为一个重要的学术课题。我们应该注意的是，探讨这个问题的途径有两种：其一是研究民间宗教是否包含现代化或反现代化的精神(ethos)和伦理 (ethic)；其二是研究现代化过程中民间宗教的实际遭遇和现状。采用前一种途径的学者或多或少地受韦伯的现代化理论的影响。韦伯在他的一生花了许多时光对东西方的宗教进行比较研究，他的作品不仅包括《新教伦理与资本主义精神》(1904—1905)这本广为人知的著作，还包括《中国宗教》(1915)、《印度教与佛教》(1916—1917)等等。作为一个现代化理论的大师和社会哲学家，韦伯从事东方宗教的研究的目的是十分明确的。他所想回答的一个主要问题是：为什么在西方会出现工业化、现代化和资本主义，而在东方则迟缓地延续了古代的生产方式和政治体制？

韦伯通过对西方宗教改革以后所形成的新教的研究，说明宗教在促进西方资本主义发展中的作用。韦伯认为，新教的“入世苦行”、“节约勤劳”、“超尘神性”等伦理导致西方文化对追求金钱的行为的认可、对勤奋工作的鼓励、对纪律和社会规范的强调、以及对理性的劳动形式和思考方式的提倡，从而刺激资本主义精神的产生，而资本主义就是现代化。比较西方新教，大多数

东方宗教并不具备这几种特性。在《中国宗教》一书中，他以新教伦理为理想模式考察中国宗教是否符合资本主义形成或现代化的需要，得出了否定的结论。他认为，中国的本土宗教儒教与道教所鼓励的是一种道德哲理，不包含理性思考的因素，因此不利于现代化。例如，儒教提倡适应社会，反对改造社会，与新教的理想模式正相反；道教是避世的哲学和生活方式，不包含对经济利益、理性主义的因素，而以非理性的巫术为中心。受儒、道影响很深的一般民众的文化（民间宗教），同样地缺乏现代人所需要具备的心理和伦理条件。

雷德菲尔德是研究乡民社会现代化的人类学家，他通过不同的研究途径得出与韦伯相类似的结论。他认为，在复杂的乡民社会中能够接受西方的工业化、资本主义化和现代化模式的阶层是都市中的社会上层分子，他们虽然拥有自己历史久远并相当保守的“大传统”，但是比较容易接受新的技术和知识。[39]相比之下，生活在小社区的农民，拥有的是“小传统”，他们对祖先过于尊敬，对地方有过于严重的保护主义，对新事物不习惯，因此是现代化的阻力或至少是现代化的被动对象。乡民社会现代化努力，一般是在都市里首先发生的，并逐步从都市向乡村渗透，使乡村的传统文化发生改变进而引发现代化。

虽然海内外的中国现代知识分子和政策制定者所采用的论点与韦伯和雷德菲尔德有许多相似之处[40]，但是研究中国的社会人类学者、社会学者、历史学者对此种言论给予同情的人并不多。[41]相反，近年不少人类学者开始从实例研究检验现代化理论并指出它的缺陷[42]，在这些研究中，民间宗教的角色被广为强调。例如，葛希芝通过民间宗教的研究发现，在中国传统的官方意识形态中长期存在对交易和金钱意识的抑制，但是在民间

宗教里"钱"的概念和象征得到很大的发展。在丧仪中，有烧冥币的习俗；在神、鬼、祖先的祭祀中，象征性的钱也很重要。一般中国民众把钱当成与超自然界交易的手段，试图通过贿赂神灵得到他们想得到的保佑，而保佑往往指的是经济的实利。葛氏认为，民间宗教的钱的概念的流行，证明中国民间存在资本主义的精神，只不过这种精神一直被压抑在"小传统"内，不能成为官方意识形态，而一当政府开放它的态度就会引起它的扩大发展。[43]郝瑞则通过另一种研究论证同一个道理。他认为，中国人的命的观念实际上包括"命"和"运"两字。"命"显然是先天的决定论，但"运"则强调后天的努力与时运，并与财产和利益的观念相结合。因此，中国民间信仰有两面性，它的命观是支持帝国政策的，而运观则是民间的商品化意识的表现。[44]

八十年代以来，西方社会科学界出现了大量对现代化与传统关系的理论的重新思考，许多学者倾向于把现代化看成是资本主义世界体系向东方和非洲的渗透和现代西方民族主义思潮及其在东方的蔓延的政治和意识形态产物。在这种情况下，人们开始减少谈论传统与现代的矛盾关系或传统对现代化的阻碍作用，而转向讨论民间传统在现代化的政治经济过程中的遭遇。目前占主导地位的研究主要有两种：其一，是通过描述现代化的历程，考察民间传统如何逐步被新的文化所取代；其二，是考察民间传统和其他传统如何在现代化的过程中被重新改造、发明变为新的"全民文化"。吉尔耐在《民族和民族主义》(1983)一书中提出一个论点，他认为与现代工业化一起成长起来的现代民族主义与传统的民间社区文化的关系是，前者通过工业、传播、学校等新的社会联系和社会在生产方式排挤后者，并以此促使分散的社区变成现代的民族(nations)。[45]安德生

(Anderson)[46]霍斯包姆 (Hobsbawm)[47]等人的研究则偏重探讨传统如何在现代化之后被再发明并改造成民族的象征。

现代化国家对传统的这种两面性态度的揭示，在中国研究中尚未被很好地消化。具体地说，对于在本世纪中国现代民族主义和现代化的口号提出之后民间宗教文化的遭遇，目前还不存在深入的分析。诚然，孔迈隆(Cohen)对本世纪以来农民文化如何被知识分子和国家描述成现代化的累赘的分析[48]，肖凤霞对华南地区的民间宗教如何被政府改造为符合改革需要的文化的研究[49]，初步体现了这方面研究的潜力。不过，系统化的研究应该包括对近代西方殖民主义者对中国宗教的自相矛盾的态度，以及对民国之后社会各阶层对民间宗教的看法和政府的政策及其结果的探讨。此外，正如上文所提到的，在目前中国的现代化过程中，民间宗教在许多地区得到部分复兴，在某些地区甚至它的内容出现添增现象，这可能说明民间宗教与现代化并不矛盾。有关民间宗教在现代化过程中的延存问题的探讨，有助于我们重新思考现代化理论。

## 六、民间宗教的再体验

社会人类学大师布朗在一篇名为“宗教与社会”(1945)的论文中，把中国古代社会伦理与斯密(Robertson Smith)的宗教理论结合起来，分析他所知的一些文化素材，推导出他的结构功能主义仪式理论。他说：

> 三十七年前(1908)，在一篇关于安达曼岛民的基金论文(该论文直到1922年才问世)中，我简明地阐述了一

个关于庆典与仪式的一般理论……我大胆地提出，任何地方的宗教都是一种人之外的力量的感受。这种力量就是我们可以称为“精神或道德力量”的东西。这个理论不是新的发明。在古代中国哲学家的作品中，它已被提到……古代中国有“礼”这个字……我们可以把“礼”译为“仪式”……这一哲学流派的看法是，宗教仪式具有独立于信仰之外的功能，这种功能称为“礼的灵验”……[50]

虽然布朗对中国宗教所知比之于在他之后成长起来的汉学人类学者少得多，但是他从中国资料总结一般理论的努力是难能可贵的。从十九世纪下半页开始，人类学者便不断在发现中国宗教对于一般宗教学和宗教人类学理论的潜在贡献。不过，值得注意的是，一个多世纪以来，与安达曼岛、特洛布里安德岛、非洲、印度等地的宗教体系不同，中国宗教并没有成为人类学理论的起源地。从德格鲁特和葛兰言经弗里德曼到六十年代以后，几个世代的汉学人类学者对中国的信仰、象征与仪式的理解，作出了不可多得的贡献。可惜的是，汉学人类学者除了把西方已有的人类学理论运用到中国现实中来之外，并没有从中国现实推论出具有一般意义的理论。即使是近年来力图将中国素材理论化的桑格瑞也只能在结构主义的“调和”方面下功夫。

这种理论创新的缺失是不是可以归结为中国素材的局限？答案显然是否定的。依据上文的总结，我们可以认识到，中国民间宗教体现出相当的多样性和复杂性。从这一系列丰富和复杂的素材，人类学者也应采用不同的视角加以考察。正如我在上文所指出的，现存社会人类学和中国学对中国民间宗教的研究主要包括如下几个取向：第一，多数学者越来越反对把中国民间信仰、仪式和象征看成没有体系的“迷信”或“原始巫术”的残余，

而主张把这些社会－文化现象界定为一种宗教体系；第二，在此共识的基础上，学者们发展出对民间宗教与中国“大传统”的文化之关系的不同探讨，有的学者采用“自上而下”或“从大传统到民间传统”的研究方法，有的学者采用“自下而上”或“从小传统到大传统”的研究方法；第三，无论采用何种方法，学者们注意到民间宗教的内在体系、社会功能、意识形态形貌等方面值得我们进行深入的考察，同时通过这些考察可以理解中国一般民众的生活和思维方式；第四，在中国研究中文本传统和经验调查传统出现新综合的倾向，并主要表现在两个方面，即从区域历史中社会空间结构中探讨民间宗教和对主观的历史和传统复兴问题的探讨。第五，对民间宗教与现代化的关系探讨，已开始引起学界重视，但此一领域方兴未艾，尚待进一步探讨。

通过学术思想的总结与再思考，我们可以看出中国民间宗教和仪式具有社会性、区域性和历史性。首先，它是对社会中人际关系、个人与社会、公与私以及伦理道德的界定。其次，由于历史和社会的原因，它形成一定的区域体系，在中国的区域格局中占有一定的地位。最后，在历史过程中的蔓延与再生，它表现出传统性，积淀为人们“历史意识”和“社会意识”的主要组成部分，并在现代社会与意识形态变迁中体现出多样化的适应与“反文化”(counter－culture)精神。如此丰富的素材出于何种原因而没有“产出”独特的理论？某些人类学者可能会以如下“借口”推托其词：由于中国是一个“复杂的文明社会”，因此从“简单社会”发展起来的宗教人类学理论不足以研究中国；同时，由于中国宗教的复杂性，因此不可能用单一的理论来强加解释。

的确，中国的社会复杂性要求人类学者运用较研究“简单社会”复杂而精致的方法。汉学人类学者已日益意识到，如果没有

结合整体和历史把握中国，纯人类学社区分析法便不足以解释中国社会。就民间宗教而论，为了达到探讨其社会性、区域性和历史性的目标，我们就有必要综合历史学和社会人类学的研究方法，从多个层面加以分析。具体地说，为了理解中国民间宗教的内在体系，我们必须探讨它的观念和仪式层面以及两者之间的关系（从观念的层面看，探讨民间宗教的时空意识、阴阳论、人生观、社会观，以及仪式层面所表现的对社会、政治、经济的认识；从仪式层面看，探讨其仪式过程所表现的社区性、人际关系、政治－意识形态。探讨这两个层面的对应和不对称关系，有助于了解宗教仪式的作用的实质）。为了对民间宗教在中国社会—文化结构中的地位进行有成果的探讨，我们必须采用社会人类学和区域社会历史和文化的综合法、田野工作与文献研究的综合法，对具体的社会过程和区域过程中的民间宗教进行深入研究。在民间宗教本体和区域过程的研究基础之上，我们还应该探讨民间传统在中国文化体系中的地位，将之与“大传统”、“文本传统”、“官方意识形态”和“现代化”进行联系和比较的研究。

在这种多层考察之下产出的理论解释体系，自然是十分复杂的。但是，这并不说明它成不了一个理论体系。相反，它可以提供一个与现存宗教人类学理论不同的框架。由于传统人类学理论产生于对“简单的异文化”的探讨，因此通常局限于想象中与外界隔绝的社区。无论是功能主义、解释主义，还是结构主义均把宗教文化视为单一的、没有历史的体系。中国经验表现得十分不同：首先，中国社会力量的多元性，导致宗教文化解释与实践体系的多元化；其次，中国国家与社会的并存，造成与人类学一般研究对象“无国家社会”相当不同的宗教文化；其三，中国

文字与历史文化的存在，提供了本土理论思考的工具，使中国社会成为具有自我研究能力的文化；其四，与精英文化相联系，近代以来社会变迁在中国体现出极大的“计划性”与“人为性”，使文化的接触和融合展示得比别的社会明晰。

作为占中国大多数人口的农村居民和一般民众的文化，民间宗教是中国文化的不可割断的组成部分。同等重要地，中国民间宗教是复杂社会的宗教，但它不具有制度化的宗教的某些特点、与社会中的文本传统、官方文化和社会精英有相当微妙的关系，因此构成世界上少见的宗教类型。因此，中国民间宗教素材所能提供的理论阐述，将具有前所未有的独特体系。至少，就目前的观察来看，中国民间宗教传达着一段精彩的“故事”：一个古老的文化如何在不同的社会力量的共同促动下，建立起较为开放的信仰体系；这一体系如何在历史的过程中，成为“本土”社会对人生与权力的解释框架，在不同的意识形态与政治场合下，寻求适应的空间；又如何在外部冲击下，以不同的方式生存着。

这段“故事”至少可以给人类学者讲述三个“道理”：

(1)宗教象征体系不像一些人类学权威说的那样持恒不变，而是在不同的历史条件下、受不同的群体解释和再解释；

(2)在有国家的社会中，宗教既可以是支配者用以创造社会秩序的手段，也可以是人们想像人生与来世的解释体系；

(3)在“现代性”通过知识话语传播之后，意识形态的悖论现象不仅把宗教推向“理性的敌人”一边，现代民族－国家的意识形态还可能在其新传统的空间里，不甘愿地、或甘愿地给宗教留下生存与并置(juxtaposition)。

如果人类学者听完来自中国的“故事”后觉得有道理，那么他们也许会醒悟到：中国民间宗教的研究有它的挑战性，因为它

使人类学者避免其顽固的远方寻奇态度，使他们能够深入民间体察民情，并以此同时反思自己的文化观念。而对于本土人类学者来说，这段故事的意义就在于使他们用古老的民间智慧，冲淡知识理性与文化霸权，采用较为“忘我”的态度去体验社会及其变迁。

## 注 释

[1] Maurice Freedman, 1974, "On the sociological study of Chinese religion", in Arthur Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, p.21.

[2] Stephan Feuctwang, 1993, "Historical metaphor", *Man*, 28, 35—49.

[3] 关于这些理论，请参见：Brian Morris, 1987, *Anthropological Studies of Religion*.

[4] 参见作者与 Stephan Feuchtwang 合著："The politics of culture or a contest of histories", *Dialectical Anthropology*, 1992:16:3—4.

[5] 在相当长的一段时间里，中国社会科学界曾采用古典进化论的分类架构，简单地把丰富的民间信仰、仪式和象征形式归结为古代史的“残余”，在还没有对它们加以深入的探讨之前，就认为这些文化形式在社会进入“现代”之后就不再具有原有的功能和意义。改革以来，随着意识形态控制的逐步松懈，在全国的许多地区民间的传统社会—文化形态出现“死灰复燃”的现象。为了解释这种“旧传统的复兴”现象，政策研究界采用“社会主义初级阶段”的理论，以中国社会还未进入高级社会主义阶段为理由，解释目前民间“迷信”存在的时代特点和它为什么尚未“消失”的缘由。在这个政策讨论框架的允许之下，不少学者开始搜集民间资料并试图从历史学和民俗学的角度加以分析，使学术界一时出现一些具有一定学术价值的研究。不过，由于受到理论与研究方法的囿限，这些研究还停留在分类学和起源探讨的范围内，对于民间信仰、仪式和象征的社会与文化内涵和功能未加深刻的剖析，而且有概念不清、界说不明之缺陷。

[6] 中国学者大多采用古典进化论的看法。参见：朱天顺，1982，《中国古代宗教初探》；张紫晨，《中国巫术》。

[7] Marcel Granet, 1975, *Festivals and Songs of Ancient China*.

[8] 参见：韦伯，1995，《儒教与道教》（中文版）。

[9] 同上,页 253—254。

[10] De Groot, *The Religious System of China*, Vols. I—VI, 1892—1910.

[11] Radcliff – Brown, 1977 (1945), "Religion and society" (1945), *The Social Anthropology of RadcliffBrown*, Adam Kuper ed., pp. 103—130.

[12] Maurice Freedman, "On the sociological study of Chinese religion", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., 1974, pp. 19—41.

[13] 同上,页 20—21。

[14] 参见:欧大年(Daniel Overmyer),1993,《中国民间宗教教派研究》。

[15] 马西沙,韩秉方,1992,《中国民间宗教史》所指的"民间宗教"实际上就是有经书、而不受官方承认的秘密教派,与社会人类学的"民间宗教"有异。

[16] 参见:Steven Sangren, 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*, pp. 51—60; Stephan Feuchtwang, 1991, "A Chinese religion exists", *An Old State in New Settings*, Stephan Feuchtwang and Hugh Baker eds., pp. 139—161.

[17] Robert Redfield, 1956, *Peasant Society and Culture*.

[18] 有的学者认为中国宗教包括官方信仰和一般人民的风俗(the customs of the common people),此看法虽颇体现中国文化的结构特色,但名称不当。详见:C. K. Yang, 1961, *Religion in Chinese Society*.

[19] Kristopher Schipper, 1974, "The written memorial in Taoist ceremonies", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., pp. 309.

[20] Kenneth Dean, 1993, *Taoism and Popular Cults in Southeast China*.

[21] Stephan Feuchtwang, 1978, "School – temple and city god", *Studies in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., pp. 103—130.

[22] Steven Sangren, 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*, pp. 127—206.

[23] James Watson, 1985, "Standarding the gods: The promotion of T'ien Hou Along the South China", *Popular Culture in Late Imperial China*, David Johnson, Andrew Nathan, Evelyn Rawski eds., pp. 292—324.

[24] 马林诺夫斯基,1936,《巫术、科学、宗教与神话》。

[25] Arthur Wolf, 1974, "Introduction", *Religion and Ritual in Chinese Society*,

Arthur Wolf ed., pp:1—18.

[26] Stephan Feuchtwang, 1974, "Domestic and communal worship in Taiwan", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., pp. 105—130.

[27] Robert Smith, 1974, "Afterword", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., pp.337—350.

[28] Emily Martin Ahern, 1981, *Chinese Ritual and Politics*.

[29] Robert Weller, 1987, *Unities and Diversities in Chinese Religion*.

[30] Steven Sangren, 1987, *History and Magical Power in A Chinese Community*.

[31] Stephan Feuchtwang, 1992, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*.

[32] 详见:Victor Turner, 1974, *The Ritual Process*.

[33] William Skinner, 1978, "Cities and the hierarchy of local systems", *Studies in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., 1978, pp.1—78.

[34] Steven Sangren, 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*, pp. 61—92.

[35] Kenneth Dean, 1992, *Taoism and Popular Cults in Southeast China*.

[36] 杜赞奇(Prasenjit Duara), 1994(1988),《文化、权力与国家:1990—1942年的华北农村》。

[37] Stephan Feuchtwang, 1992, "Restoring the gods behind closed doors", *China Now*, *1992:138*.

[38] 当然,类似的"主观历史"的研究,也可以运用到历史研究中。在漫长的历史过程中,中国民间宗教兴废更替,新的因素不断出现。例如,清末在民间广泛流行祭鬼的习俗。"鬼"是对社区外人的假想象征,在清末被广泛祭拜,主要原因起自当时中国社会的"外乱",是对殖民侵略的反映和象征抵抗(symbolic resistance)。

[39] Robert Redfield and Milton Singer, 1954, "The cultural role of cities". *Economic Development and Social Change*, 3:53—73.

[40] 葛兆光新近的论文《道教与中国民间生活》(《中国社会科学季刊》, 1994:1)仍然持这个观点。

[41] 几个个别的例外之一,如余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》,《中国思想传统的现代诠释》(台北联经出版事业公司 1987 年版)。

[42] 现代化理论的架构的主要内容有两点：其一，现代与传统是相对立的；其二，传统向现代的发展是单线的进化。这两个假设已逐步被学界否定。参见：邓正来，1994，《中国发展研究的检视》，《中国社会科学季刊》，1994(2)。

[43] Hill Gates, 1987, "Money for the gods", *Modern China*, 13:1.

[44] Steven Harrell, 1987, "The concept of fate in Chinese folk ideology", *Modern China*, 13:1.

[45] Ernest Gellner, 1983, *Nations and Nationalism*.

[46] Benedict Anderson, 1983, *Imagined Communuties*.

[47] Eric Hobsbawm and Terence Ranger eds., 1983, *The Invention of Tradition*.

[48] Myron Cohen, 1993, "Cultural and political inventions in modern China: The case of the Chinese 'peasant'", *Daedalus*, 122:2.

[49] Helen Siu, 1989, "Recycling rituals", *Unofficial China*, Perry Link et al eds., pp. 121—137.

[50] Radcliffe－Brown, 1977[1945], "Religion and society", in Adam Kuper ed., *The Social Anthropology of Radcliffe－Brown*, pp. 107—110.

# 6

# “反思运动”及其理论挑战

如果传统汉学向来把自己想象成具有自生能力的学科的话，那么社会科学的武断则主要表现在：它的实践者相信汉学家只有向他们学习才有可能懂得分析社会。

——弗里德曼[1]

社会人类学研究具有两个难以分割的基本特点：一方面，它的经验素材来自区域研究或“地方性知识”；另一方面，它试图超越于区域研究之上，对一般社会理论提出修正、作出创新。从原本的界说来看，中国社会的人类学研究也具有上述基本特点。“中国”或“汉人社会”是此一地区性人类学类型的“区域”，而从中国社会研究得出理论反省，则是它的主要研究目标。与从事其他区域研究的人类学者一样，汉学人类学者试图通过中国社会的人类学分析，对以往存在的解释体系进行验证和批评。

从本世纪上半叶开始，汉学人类学者所从事的工作不只是区域研究，他们不仅运用了人类学方法来理解中国社会，而且也力图对一般人类学理论作出贡献。因而，我们可以看到受功能主义人类学影响的费孝通力图在自己的研究中把“野蛮社会的人类学”改造成为“文明社会的人类学”。从非洲政治制度的人类学研究中习得“宗族”理论的弗里德曼试图用中国素材反驳一

般社会人类学的基本假设。施坚雅不仅引用经济人类学和地理学的理论与方法，而且还从人类学界找到“乡民社会”市场和社会结构的新视野。同样地，运用了宗教人类学理论的民间宗教研究者通过对文本传统－民间传统、国家崇拜—地方信仰之间的互动关系作出了独特的理论探讨。

不过，我们务必注意到汉学人类学在理论方面的两大缺陷。首先，在很大程度上，汉学人类学对新理论的反应迟钝，这便导致了它对其他地区发展出来的人类学范式的依从。汉学人类学界存在功能主义范式之下的社区研究、埃文思—普里查德和福忒思非洲宗族范式之下的弗里德曼理论、经济空间秩序论之下的施坚雅区系论、宗教人类学之下的汉人民间宗教研究、政治科学之下的国家与社会关系理论等等。但是，对于是否可能通过研究中国这样一个独特的社会提出独特的文化范式这一问题，汉学人类学者却大多不加考虑。由于汉学人类学者没能提出独特的文化范式，因此，他们对其他区域人类学和理论人类学研究的影响向来也十分细微。一般来说，汉学人类学者只有在其他地区的人类学研究出版多年之后，方才拣起已被公认的范式加以套用和验证。即使有一些学者能够较为迅速地对新思潮作出反应，他们也大多不是新理论的共同创造者，更无法提出广受其他区域的研究者所共用的理论。诚然，这一现象与其他人类学者对中国资料的长期忽略有关。但是，更重要的原因是汉学人类学尚未真正建立起它的独特区域范式和理论化路径。

十分矛盾的是，自从中国社会的人类学研究存在以来，学者们无不坚信，其他地区的人类学研究推导出来的区域性理论无法解释中国社会。也就是说，中国社会的人类学研究有潜力创造出一种不同于其他区域性理论的社会科学理论。因而，我们

看到，虽然弗里德曼是在非洲宗族范式之下提出他的理论的，但是他在许多文章中强调中国研究所应具有的独立性；[2]而从事中国社会经济史和区域社会研究的黄宗智(Philip Huang)也强调中国社会在社会科学理论建构中的独特地位。[3]

如果我们可以说中国研究的理论潜力的矛盾现象代表着汉学人类学的困境的话，那么同样可以说这种困境已经急切地需要我们加以解决。萧凤霞在她的作品中指出，汉学人类学必须被“重新思考”之后，才有可能得到进步。她认为，中国社会的人类学研究要跨出其困境，需要结合弗里德曼的宗族论、施坚雅的区系论以及武雅士的宗教论。[4]对于总结汉学人类学的已有成果，这一建议显然是十分及时的。但是，汉学人类学者如要摆脱他们的理论局限性，那么把自己限制在自身经验的回顾范围内是不够的。为了提高自身的理论层次，我们还需要进一步与本领域之外的社会理论形成对话并在对话中及时作出理论回应。就这一点而论，尚未被汉学人类学者充分评论的新近人类学发展必须被评论，尤其是六十年代以来产生的一系列以“后结构主义”(post - structuralism)、“后现代主义”(post - modernism)为名的人类学反思，值得引起关注。

## 一、三十年来社会人类学的理论变化

至今为止，多数汉学人类学者的理论活动依然沉浸在六十年代以前的大范式之中，而在一般社会人类学界，理论、方法、学科本体论的反思则出现了前所未有的巨变。

在《六十年代以来的人类学理论》(1984)一文中，奥特纳说：

虽然过去人类学从来也没有以单一的范式统一过，但是至少当时有一些大的理论类别可供学者认同，有一系列的阵营或学派、也有一些简单的称号可供学者相互攻击。现在，即使对这些层面的讨论，学者们也淡漠了。我们不再互相漫骂。我们不再看重派别的界线如何划定，或者说即使我们能够划定派别的界线，也不知如何为自己定位。[5]

六十年代以来，世界格局处在大动荡、大变动的时代。区域战争、殖民地独立、经济危机、种族纠纷、都市化造成的恶化、技术发展对生态环境的破坏等等，对社会及个人产生了巨大的震动。世界格局和社会变动，促使社会人类学重新思考它的研究取向和理论方法。正如奥特纳所言，本世纪六十年代以来，人类学处于一个学科内的各个分支思想异常活跃、新观念、新方法、新学派层出不穷的阶段，因而给人一种理论混乱的印象，使学界对三十年来的理论发展脉络莫衷一是。我们在总结六十年代以前人类学理论的发展时，可以对当时的学派阵营加以断代分析，原因是一个时期的理论反映一个时代的学科特色与社会场景。对于六十年代以来的发展，断代式的学派分析却被证明十分困难。奥特纳在论文中花了很大功夫对六十年代以来的人类学加以分段，她认为六十年代是象征人类学、文化生态学、结构主义的时代、七十年代是结构马克思主义和政治经济学的时代、八十年代是人类学走向“实践论”的时代等等。她忽视了一个现象：六十年代以前的人类学的确是以某一时代某一理论的霸权为特征的；而六十年代以来这种时代性的霸权不复存在。虽然她列举的几种理论的确出现于特定的年代，但是它们并没有相互取代的过程，而是延生至今，各有生存的空间，互相之间的共有话语减少了。我们可以认为，这种现象是结构主义之后人类学者

对大范式的信任失却的反映，也是同步进行的学派建构的体现。我们常把这一特定的时代称为“后结构主义”和“后现代主义”时代，不仅是因为这是一个结构主义和现代(功能)主义之后的时代，而且是因为它是一个多元的、没有垄断性的“主义”的时代。

大致说来，到八十年代为止，活跃于人类学文化论坛的潮流有：象征人类学、结构马克思主义、实践论与反思人类学。

## 象征人类学

象征人类学在本质上讲就是把文化当成象征符号体系加以探讨的人类学。六十年代中期以来，一些人类学家认为文化不是封闭在人们头脑里的东西，而是体现在具体的公共符号上的体系。所谓“公共符号”(public symbols)指处在同一文化共同体的人赖以表述自己的世界观、价值观和社会情感的物体、事项、关系、活动、仪式、时间等交流媒体。

吉尔茨、施纳德、特纳与道格拉斯等人是象征人类学主要代表人物。虽然这些人类学家的风格很不一样，但是他们共同主张社会人类学的任务在于透视和理解被研究者的观念与象征形态。对他们来说，象征是意义的“浓缩形式”(condensed form)，或多种意义的联想。虽然象征渗入社会生活的各层面，但是“简单的功能解释”无法揭开象征的奥秘。换言之，象征人类学所关心的不是象征在社会中的实际运用，而是超出“社会结构”的独立符号结构，或不同象征之间及象征与其所表示的意义之间的联系。象征人类学研究的目的，在于发现象征如何结合成体系、以及象征如何影响社会行为者的世界观、精神与感知。

从学说的根源看，象征人类学是结构主义之后人类学者对涂尔干和弗洛伊德理论加以新综合的成果。在其代表作《宗教

生活的基本形式》一书中，涂尔干早已论述了观念、象征与宗教仪式如何表现社会情景和生活经历，他提出了“集体表象”的概念，用以描述人类社会生活中理念与社会的联系，探索个人如何在集体表象中感受自己的集体身份和责任。他认为，由于象征和集体表象迫使人们服从于与人的本能格格不入的行为和思想规则，因此没有象征和集体表象，社会情感便不可能存在。象征人类学的研究，正是在涂尔干对社会制约和象征的密切关系之论述基础上发展起来的。但是，象征人类学长期以来也十分注重象征的个人介入、传播、类比、隐喻、联想等概念的心理分析理论。对于象征人类学，弗洛伊德的启发颇大。他在《梦的解释》一书中提出“联想”、“浓缩”、“易位”、“图现”等术语，认为梦的构成因素主要是意象和象征，意象和象征是梦的“组织焦点”或“节点”。象征人类学研究的出发点类似于对梦的“组织焦点”和“节点”的分析，只不过它更强调“组织焦点”和“节点”的社会性。例如，特纳运用结构、反结构、结构三段法辨认仪式情景中的主要象征因素，其分析既有涂尔干的社会结构理论的影子，也与弗洛伊德的释梦法如出一辙；又如，吉尔茨通过对巴厘岛表达男子称雄梦想的斗鸡习俗的研究，表现巴厘社会的地位观，也表现了个人行为驱动力的特点，综合了涂尔干和弗洛伊德的影响。

象征人类学之所以可以被视为“后结构人类学”之一种，是因为它克服了结构人类学的“人类象征结构一元论”的局限性。象征研究不是上述几位学者的首创，结构主义者列维－斯特劳斯也把文化看作象征体系，但他注重的是具有泛人类普遍性的认知范畴，而象征人类学注重的是象征表述的文化多样性与社会意义。在进行象征分析时，结构主义者采用客位研究法(etic)，探讨“无意识模式”，而“后结构”的象征人类学者强调采

用主位方法，从被研究者的角度解释象征，是一种对“有意识模式”的研究。象征人类学者认为，不同文化(象征体系)是不同的民族对其所处的世界的不同理解。因此，人类学者想要了解一种文化，必须先把自己放在该文化的基点上，理解象征之间的关系以及象征在被研究者的举止和思考中的地位。也就是说，象征的意义在于它们是个人经验与社会事实的中介：人们通过象征对外部世界及其变化进行自我调适。

把象征人类学推向顶峰的人类学家是吉尔茨。这位目前在整个社会科学界享有盛誉的学者认为，社会人类学者所从事的工作，不在于运用“科学”的概念去套出“文化”的整体观，也不在于像结构主义者那样，试图从多样化的文化中推知全人类共通的人类认知语法，而在于通过了解“土著观点”，解释象征体系对人的理念和社会生活的界说，理解“地方性知识”形成的独特世界观、人观(personhood)、社会观背景。[6]他把这种象征人类学称为“文化的解释”。在吉尔茨之后发展起来的象征理论，深受文化多样性与独特性概念的影响，但力图以“后结构主义”为标签，一反结构主义对“语法”的重视，反对“系统”的论点，主张从个别概念(如“恶”)出发，探知文化的逻辑，自称为“语义人类学”。

### 结构马克思主义

从结构主义到象征人类学，出现的理论变化只停留在对观念形态和文化异同的范畴内的有限论争。实质上，无论是结构主义还是象征人类学，都认为文化是独立于社会和经济权力之外的象征体系，也都认为人类学是超脱于社会责任、政治经济形态之外的“人文学”。这种超脱精神与韦伯的价值无涉论有很大

关系，但是更重要的是反映了六十年代以来西方学者对于世界格局变化和西方新殖民主义霸权的失落与虚无的反叛。随着世界格局的逐步定位，人类学者开始反省“避世的”人类学理论的不现实特点。他们力图从较为富有现实主义和参与感的马克思主义中吸取精华。首先出现的潮流，便是结合了结构人类学和马克思主义的“结构马克思主义”(structural Marxism)。

结构马克思主义最初于六十年代末和七十年代初在法国巴黎由哲学家阿尔杜塞(Althusser)和巴利巴尔(Balibar)建立，随即得到法国人类学家哥德利埃(Godelier)、特莱(Terray)等、美国人类学家卡恩(Kahn)、弗瑞德曼(Friedman)和英国人类学界的热烈响应。阿尔杜塞和巴利巴尔于1965年发表的《〈资本论〉读后》一书，是结构马克思主义建立的标志，它的理论模式来自马克思的“生产方式”概念，它将“生产方式”当成生产者、非生产者和生产工具的结合形态，同时注重生产方式中经济、政治和意识形态之间的关系。此书发表以后，促使了一大批人类学家采用马克思主义的观点，批判以往的人类学理论。结构马克思主义者认为，决定社会文化发展的因素存在于社会关系的结构或生产的政治组织之中，是生产方式的社会关系结构，而不是被英国社会人类学称为“社会结构”的社会关系。英国社会人类学称为“社会结构”的社会关系，指宗族、氏族等社会的表层组织，它们在结构马克思主义看来只是社会组织的土著模式，不是实质性的概念。实质性的社会分析概念是马克思主义的生产方式理论，它可以用来解构不同社会的组织方式，因而才是超乎土著观念的概念。[7]

这种反对以“土著观点”或“本土观点”来进行社会一文化分析的倾向，导致结构马克思主义对文化生态学、英国社会人类

学、象征人类学的全面批判。结构马克思主义主张，有一套概念可以运用到不同人文类型群体的研究中。换言之，存在一种人类普遍性的社会文化逻辑。这些社会文化逻辑可以用结构主义的“深层结构”一词加以概化，但是这种“深层结构”不只是一种认知或象征，也不只是“异文化”的社会组织，而是经济基础、社会结构和意识形态的结合体。在结构马克思主义者看来，文化信念以及土著观点不像象征主义人类学者的认识那样，与社会现实毫无关系，也不像把非理性的文化信念视为文化适应自然环境的结果的文化生态学那样，与权力结构毫无关系：文化是“意识形态”，是社会再生产中的促使现存社会秩序合法化的因素，其作用在于调停经济基础的矛盾冲突。

在理论内容上，结构马克思主义具有两大特点：第一，它与古典马克思主义不同，反对把基础和上层建筑分开，主张物质关系和意识形态的互相维持、调和与结合；第二，它深受两种生产理论的影响，除了强调经济生产在人类社会中的重要意义之外，还强调从“社会再生产关系”探究社会与文化。它把英国社会人类学与马克思主义结合起来，提出一个扩大的社会组织模式，主张此一模式可以运用到不同社会，对亲属、继嗣、婚姻、交换、家庭组织等具有普遍的解释力。

结构马克思主义所针对的批评对象是主张文化多样性和相对论的美国文化生态学、象征人类学和英国后结构人类学。它与这些学派的争论焦点在于：是不是有一种放之四海而皆准的分析概念。文化生态学、象征人类学和英国后结构人类学认为，文化适应与不同生态环境而存在，各有各的逻辑，而且这些逻辑只能放在它们存在的特定场合，以当地的“主位观点”和“土著理论”加以阐释，才有道理。结构马克思主义则认为，“土著观点”

和"主位研究法"不是社会科学的任务,社会科学的任务在于用一套概念涵盖社会现象,提出具有普遍性解释力的理论。这一看法在政治经济学派中被坚持,但在一定程度上得以修正了。

### 政治经济学派

政治经济学派的代表人物有沃勒斯坦(Wallerstein)、哈特(Hart)、沃尔夫(Eric Wolf)等,他们是深受"世界体系"(world systems)理论和"低度发展理论"(under - development theories)的影响,而在研究内容和理论方法上与结构马克思主义及其他人类学派形成明显的差异。结构马克思主义侧重于通过对孤立的、小规模的社会和文化的研究,发现社会深层结构的形态;政治经济学者则把注意力放在较大规模的政治经济体系,探讨资本主义对不同地区的渗透及其后果。从研究方法上讲,结构马克思主义更类似于社会人类学,持这一理论的人类学家往往与传统社会人类学者一样,把不同的社区看作与外界毫无联系的"孤岛",对这些社区在大社会中的归属忽略不计。政治经济学派的理论目的,是指出特定的社区属于更大的体系的一个部分。因此,当结构马克思主义者从马克思主义的基础与上层建筑概念吸取营养时,政治经济学派从列宁的帝国主义理论中寻找人类学研究的有益模式。从而发展出一种强调外来因素对社会、文化的影响,强调社会文化如何适应这种影响而产生变化的理论。

采用政治经济学派观点的人类学者普遍认为,当代社会的转型与十六世纪以来西方资本主义世界体系的形成、非西方成为边际和原始资源和劳动力"转运站"有关。从十六世纪以来,人类学所研究的社会再也不是独立于外部世界之外的村落、部

族等，而受到外来因素如国家和资本主义制度的充分渗透。这种渗透不仅是经济性的，还是文化性的。从而，非西方社会与文化的研究，不应局限于对其传统社会文化模式的探讨，还应扩大到这些模式被冲击、渗透、改造，甚至消灭的过程。在人类学中，政治经济学派在研究上侧重文化、象征的内容、市场网络、阶级或阶层形成及文化再生产等过程的交揉作用与状态。七十年代以来，它吸收了文化社会学的“文化霸权”等概念，注重阶级意识、文化变迁与资本主义关系的民族志与历史描写。

这种民族志的写作特点，在于对民族志的传统小型地方性社区的描述与近代以来世界的全球化的矛盾关系作某种调和，这一特点的形成是受近年来政治经济学派对解释人类学批评的启发。解释人类学把非西方社会看成是与外界隔绝的社区，在这种与世隔绝社区内所做的象征和意义的阐述虽然具有尊重异文化的价值的优点，但是忽视了十六世纪以来西方资本主义对东方和非洲的渗透所造成的非西方社会的文化变迁。在这一方面，富有政治经济学派色彩的民族志所作出的贡献有两点：一是指出地方文化差异的论述，无法全面反映现时代的文化潮流和现实；二是力图在大的区域、民族和全球的政治经济场合里对文化差异作出探讨。

陶西格（Taussig）的《南美洲的罪恶观和商品拜物教》（1980）一书是第一方面贡献的代表，它指出研究边际社会的象征离开世界政治经济场合是不可能的。这本民族志所描写的是哥伦比亚农民和玻利维亚矿工对他们自己被卷入到金钱经济和工资劳工制中的反应。哥伦比亚的农民已成为大农场的季节性劳工，不过他们的观念中的理想还是自然的经济，他们认为他们自己的土地出产的物品才是有价值的东西，而从大农场生产出

来的东西是没有什么价值的。在他们的观念里，依靠大农场赚钱的人与魔鬼签了合同，而与魔鬼签合同的人最后不得好死。因为大农场是世界经济的一分子，所以把它们当成“罪恶”和魔鬼的化身就是对世界经济不适应和反抗的表示。在玻利维亚的锡矿，劳工们的观念与哥伦比亚的农民有所不同。这些劳工一方面信仰一种女性的土地和农业精灵，另一方面信仰一种称为“帝欧”的矿山财神。帝欧的神像被放在锡矿的入口处上方，矿工定期给它献祭，把他当成保护矿产资源的精灵。陶西格认为，帝欧是世界经济体系与地方经济资源之间的象征性中介，它对当地资源起象征的保护作用；另一方面它又默许外国资本家的采矿行为。[8]

在区域、民族和全球的场合内反映文化分立的状况，要求人类学者承认非西方社会的历史的重要性。因此，试图通过民族志描写分立的文化对近代全球化的反应的人类学者，十分重视欧洲以外的社会的历史和传统、欧洲扩张之后对这些历史和传统的冲击，以及非西方社会对这种冲击的抵抗。描述这些过程的人类学者采用两种文本形式，一种是站在被研究社会的角度看的近代世界史，另一种是民族志。前者的代表作是沃尔夫的《欧洲与没有历史的人民》(1982)，这本书所描述的是西方资本主义世界体系形成以来，欧洲的历史和非西方民族的历史之间如何成为一个复杂的、难以分开的“关系群”。[9]

### 结构、实践与中介

一些人类学家认为，本世纪六十年代是人类学理论革新的时代，七十年代是马克思主义的一统天下的时代，而八十年代则是人类学的研究方向从理论模式的探索转向对行为者的实践和

实际理念(practical reason)的研究。这一转向不无它的理论雄心:它虽然是以一个貌似十分简单的标签(实践)为口号,但是旨在解决社会理论史上一个悬而未决的课题,这就是社会与个人的地位与关系。从某种意义上讲,实践理论的出现可以说是摆脱了政治经济学对社会人类学的局限性的批判,回溯到现实主义人类学对社会文化描写的信念中去的表现。它提供的理论图景是结构与人的关系,而与以前不同它不再以简单的文化或社会决定论为理由,为人类学的简单化描写找借口,而是力求在结构与人的行动之间寻求辩证和中介(agency)。这一运动的代表人物主要是法国人类学家布尔迪厄(Bourdieu)和美国人类学家萨林斯(Sahlins)等人。

布尔迪厄于1972年发表了《实践理论纲要》一书[10],该书并于1979年译为英文,对人类学界有深刻的影响。《实践理论纲要》一书的初级目标是对涂尔干和英国社会人类学的社会结构理论以及法国的结构人类学提出批评,但是在此基础之上作者进一步迈进了系统与个人的关系的领域。可以说,在布尔迪厄之前,虽然有些人类学者呼吁对社会文化决定论进行反思,但是人类学界除了"社会-文化系统"的描写之外,最多只有一些关于政治行为策略的探讨。近年最极端颇受赞美的象征人类学代表人物吉尔茨,提出人类学家应把人的行为看作是象征行为,不要把社会看成一部结构复杂的机器,而应把它看成是一场解说人生和世界的戏剧。但是,当他进入具体的研究时,并没有摆脱把文化看成决定人生的体系。人类学家班斯(Barnes)认为,人类学需要观察运行中的体系,多研究策略和战略,少描写游戏的规则。至于战略和策略是文化提供的还是个人创造的,他并没有提供答案。布尔迪厄提出"实践"的概念,目的就在于在系统

和个人行为之间找到可以互通的中介。[11]

对他来说，系统是一个复杂的整体，可以是宇宙观、社会结构、认知的集体表象、文化解释体系、美感的文化等。在以往，人类学者认为这些东西决定了个人的行为。布尔迪厄也认为，我们无法否认一个特定社会中，个人行为与社会规范和文化的趋同性。但是，问题在于这种趋同是否产生自社会文化对个人的决定性。社会文化本来是一套超出个人的外在力量，但是经过其对人的日常生活的互渗，它提供了方便个人生活、生产的规则。例如，时间的象征既是一种"类科学"的认知，也是一种社会活动节奏的秩序，个人行为与它的趋同，并不是因为个人受它的全面制约，而是因为在特定的环境和文化场合中，个人的经济和社会生产的实现，有赖于为之提供认知和行动方便渠道的系统。因此，实践一方面实现了个人的利益，另一方面在某种程度上是结构和体系得以不断再生产，形成其"霸权"的中介。也就是说，实践既是策略性的个人行动，也是再造文化和社会秩序的途径。

从这一点看，实践的含义是很广泛的，它包括人们所做的任何事情，而这些行为有意识或无意识地具有一定社会含义。实践者的基本单位可以是具体的人，也可以是社会类型，它之所以重要是因为它为人类学家提供以人和事为出发点来理解某一套结构的复制及转变过程。因此，布尔迪厄的实践论表面上与社会学中的象征互动论(symbolic interactionism)和人类学中的交易主义(transactionism)很不同，他不认为行为者决定其自身的动机和交换，而认为"体系"对人的行为和事件的引发具有十分重要的作用。他实际上是在为人类学者提出关于人的行为与体系之间关系的两大问题：一、体系如何对行为产生影响？二、行为如何创造体系？以往人类学家认为，文化强有力地构成了行

为者生活中的现实。布尔迪厄承认文化对行为具有最深刻、最系统的影响，对行为者的世界观、理念、情感等有制约作用，然而在强调文化主导作用的同时，他认为文化对行为的制约有局限性和范围限度，因为在一定意义上讲文化也是人的造物。那么，行为是如何塑造体系？萨林斯对此问题进行了较为深入的探讨。

人类学家长期以来一直在研究人的行为如何复制社会规范、价值观和观念。尤其是六十年代之前，他们强调社会化对个人的影响，主张人格是文化的产物，行为是个人社会化的手段。一些人类学家受涂尔干理论的影响，认为宗教仪式是促使个人同他们所在的文化结合为一体的过程。萨林斯认为，复制社会文化体系的不是社会化和仪式，更重要的是日常生活的实践。日常生活的实践体现了组织与支配体系的时空和社会秩序，在日常生活中，人们的行为常规不仅受到内在组织原则的影响，而且还在现实世界中加强这些原则。

但是，并不是所有的实践都复制体系。对于现实生活中不合规范的实践，存在两种可供选用的解释：一种认为它们是基本文化主题的变异形式，另一种认为它们暗示不同社会模式的生成。马克思认为，劳动的分工和不平衡的政治关系导致阶级斗争，阶级斗争导致行为的变化并在原有体系中创造反文化运动，使被统治者夺取政权，从而依据新的观念组织新的政权。而萨林斯认为，把不规范实践视为阶级斗争实践不能解释问题。处于不同社会地位的人有不同的“利益”，他们的实践是以不同利益为基础的，他们会试图在适当的时机为提高各自的地位而产生竞争，但这决不意味着冲突和斗争，也不意味着不同利益的人必然持不同世界观。[12]换言之，马克思的模式也许适用于阶级

差异明显的社会，但是不一定适用于人类学家长期以来所研究的简单、同质社会。在简单的同质社会中，不平等和不平衡的现象相互补充，是一个不可分割的整体的部分。在此种社会中，实践的变异是不成功的复制，不影响体系的维持。

## 反思人类学

"后现代人类学"有两种不同的用法，一种即如上文界定的，指的是结构主义之后力图摆脱"结构"概念影响的"后结构人类学"，另一种则是指一种对人类学学科功能的本体问题加以质疑的人类学风格，称为"反思人类学"(reflexive anthropology)。反思人类学的基本特点在于：第一，从认识论意义上，反对把人类学知识当成脱离于社会和政治经济之外的"纯粹真理"，承认人类学者在素材整理和意义解说上的主观创造性；第二，从研究和写作方法上，主张把知识获取过程中人类学者的角色作为描述对象，并给予被研究者自己解说的机会。它的社会哲学来源主要有三种：马克思主义对人类学与殖民主义关系的分析、知识社会学派与文本学派的理论、福柯(Foucault)对话语的洞见。从很大程度上讲，反思人类学的提出，针对的不是人类学的某种理论阵营，而是针对马林诺夫斯基以来的整个社会社会人类学的基础民族志方法论和认识论。

以往人类学者以为，他们所研究的是一种人的科学和文化的科学。英国人类学家阿萨德(Asad)在1973年主编的一本称为《人类学与殖民遭遇》的文集中，指出人类学及人类学这种职业的成长与发展与殖民地的起源以及西方文化与非西方文化进入支配和被支配的互动状态有密切的关系。自七十年代以来，人类学界不断地认识到"本文化"与"异文化"这种二元对立的民

族志描写是人类学的本质特点，而这种二元对立或反差，反映的是人类学者作为文化接触的中介以及全球空间的域化。文化批评家萨伊德出版了他的《东方学》(1978)一书，引用福柯的话语理论，对跨文化的描写提出激烈批评，对人类学反思造成很大影响。

反思人类学包括两种：一种对人类学文本和知识加以评论，另一种致力于发明新的文本和话语形式。首先，对人类学与殖民主义的关系、"异文化"研究和人类学解释性的重新思考，引起了八十年代以来对民族志的文本加以分析、解剖和批评的潮流。这些评论被总结在1982年《人类学年鉴》发表的马尔库思和库思曼名为"民族志作为文本"的文章中。两位作者主张，民族志可以作为一种文学批评研究的对象，他们运用文学批评对故事的梗概、观点、性格化、内容和风格的划分与分析法，对民族志的写作法进行全面的研究。[13]

依据马尔库思和库思曼的分析，马林诺夫斯基及其追随者创立的民族志可称为一种现实主义的作品。这种作品在叙述结构上，传统民族志(现实主义民族志)中最典型的叙述结构的特点是"全观性"；在处理民族志作者在文本中的角色上，为了表现现实主义民族志的所谓"科学性"，早期的民族志作者常不用第一人称来讲述他们所看到的事件和制度，有意使他们的叙述显得客观；对被研究者，以前的人类学者十分关心把社会－文化当成整体的研究对象，所以在他们所写成的民族志中被研究者个人的性格和特色总是被压制或消除，好像他们没有个人的个性而只有集体的相同特点或民族性；对田野作业经验的构成，现实主义民族志一开始就重视对之作出交代，其目的是为了让民族志显出它们的权威性论断；对日常生活情景，现实主义民族志作

者常花很大篇幅去描写某个事件,以间接地表现人类学者与他们的被研究者之间的"密切关系";对当地人的观念的表述,人类学者不愿意说他们写的是自己的看法,而总是说某看法是被调查社区的人的想法,以突显其"客观";虽然社会人类学的研究是在时空上十分局限的社会中展开的,但是人类学者总是强调把具体的事例推向具有理论意义的结论,对具体事例的描述停留在它们所能代表的某种"典型性"上,这不仅使作者从现实中分离出来,而且还使被研究的社区游离到理论的相关性之外;在处理学术术语与描述的关系时,传统民族志作者用一些特别的术语来表现他们是"专家"以及与一般作家的差异,同时又试图避免采用太多术语而使他们的描述显得不现实;在民族志中,作者往往避而不谈自己的语言能力。他们在文本中对被研究者用的概念加以注释,以体现自己的作品的"现实性"。[14]

反思人类学者把具有如上特点的人类学称为"现代人类学",他们主张创造一种"后现代人类学",以克服前者的弊端。他们又把后现代人类学称为"实验民族志",而"实验民族志"包括三种大类型:第一,为了克服整体论,"实验民族志"主张突出文化中的个人与人的观念;第二,为了避免把文化当成"异族"和殖民对象,"实验民族志"主张在描写中给予全球化以重要地位;第三,为了揭开民族志的"客观科学"的面具,"实验民族志"主张人类学者应主动把自己当成"意义的创造者",利用人类学知识,展开对权力和霸权的批评。[15]诚然,这些新的描写工具不是反思人类学者的独特发明,而是他们从人类学史上吸取和再加工的策略(如文化与人格、曼城学派、政治经济学等)。但是,这种观念的整理的传播,造就了一大批注重人本身、文化复杂性、自我意识强的文本形式(对话民族志、自传民族志、新现实主义民

族志等)，给予原来的非主流人类学(如性别与权力)一种特殊地位。

## 二、多元变异中的主题及其对汉学人类学的启示

以知识的社会学角度观之，人类学的社会文化学说无不打上时代社会权力格局的烙印。在六十年代以前，人类学的古典时代、功能主义与历史具体主义时代、社会人类学、新进化论、结构主义时代，分别以各自的时代风格反映了世界大战以前人类学者对西方在世界中的"上等地位"论证、两次世界大战期间他们对"和平社会"(功能一体和文化一体社会)的寻觅，以及战后他们对人类共同利益(人类共享的"深层结构")和文化宽容(多线进化)的企盼。

与任何时代一样，六十年代以来的人类学学说是一定历史条件的产物，不同的学说可以成为一定时代的思想主流，也可以从主流地位走向弱势。象征人类学发展于六十至七十年代，到七十年代末八十年代，它就逐步被批评。结构马克思主义发展于七十年代，七十年代末以来便被政治经济学派所排挤。政治经济学派在七十年代后期、八十年代初十分活跃，但到了八十年代中期便为实践论和权力论所批评。实践论在八十年代初一时被认为是人类学主流，而八十年代后期文本学派的兴起，又造就了新一代的时尚。但是，三十年来的人类学与三十年前的人类学仍然有很大的不同。其中，最大的差异就是：虽然学派和理论仍与过去一样，有互相消长之势，但是学派一旦产生，其成长周期延长了：六十年代以来先后提出的范式，没有因一时的互相批

评而互相取代，反而是在批评中形成你中有我、我中有你的局势，各自获得自我生存的空间。

传统上人类学的具体关切点有四个：进化、文化、象征、功能。从这四个关切点看，六十年代以来的理论实际上有几个值得注意的潮流：第一，进化的历史观在人类学的关切中不再被重视；第二，历史具体主义和结构主义对象征和文化的独立性的看法，以象征人类学和解释人类学的新形式出现，并从结构功能主义中吸收“社会”的理念，将之修正为社会解释体系；第三，结构马克思主义、实践论等，在恢复马林诺夫斯基的文化、功能、象征三元关系论上，做了一种历史回潮的工作，但在整个理论的表述上更明确地表现出对“决定论”的兴趣；第四，政治经济学派一方面与传统人类学的四大关切点形成反差，在社会文化的体系之外寻找解释框架，另一方面颇有恢复进化论和传播论思想的嫌疑；第五，反思人类学的基本特点在于对原有的阵营加以混合。

值得注意的是，虽然这些潮流的兴起略有先后之别，但是它们并没有后来者取代先行者的倾向，而在八九十年代仍然处于共存并进的状态之中。共同范式的失落、多元理论的兴起、人类学反思，是处于“和平社会”中的人类学者对秩序、霸权的反叛以及对开放性话语的追求。富有当代气息的现象是：象征人类学及其极端形式解释人类学强化了过去文化相对论对文化自在性与独特性的观念，结构马克思主义和实践论从不同的角度强调了人在社会生活和实践中的同一性经历，政治经济学派力图在原有独特的文化和向全球渗透的世界体系中寻找联结点，反思人类学更具雄心地，试图在所有的后结构主义范式中，寻求综合和全面的反思。从学派特点看，象征人类学与政治经济学派和反思人类学构成较可沟通的发展序列，而结构马克思主义与实

践论构成一脉相承的联系，前者认为文化独特的特性是内在的，同一性是外来的冲击以及文化主体对外来因素的吸收，后者主张任何社会的人都共有一套必经的规则与经验，无论这些规则与经验是否在表面上趋于多样化。这种学派的差异没有导致以往功能主义取代进化论、结构主义取代文化相对论和功能主义的学术变迁，而是在八十年代末九十年代初形成对等的对话与交流。虽然人类学是艺术还是科学、人类学区域知识与社会科学范式的关系如何似乎已成为九十年代的主流课题，但是人类学者还是十分安于在有限的范式之下从事有限的但有“意味”的研究。

这种状况一方面与人类学者越来越认识到人类学知识的相对性与个人性有关，另一方面体现了结构主义之后经验主义思潮和田野工作的回升有不可分割的关系。在功能主义之后，结构主义者曾不满足于个别文化的经验，试图以超地方的模式涵盖地方性的模式。这一作法受到了后结构主义者的普遍反对。在地方性知识与人性、全球化的范式之间寻求共通点是九十年代的潮流之一，而“让资料说话”、“让非西方文化自己流动”的口号，促使人类学者又一次进入田野以经验的态度收集多元化的文化资料。因此，我们可以说，目前的人类学莫衷一是、没有大理论，也可以说虽然有一些学者图谋以修正的旧范式（如韦伯、哈贝马斯、福柯等）统合学界，但是九十年代无论在学派和文化包容上讲，都正在迈向一个“百花齐放”的时代。

对于中国社会的人类学研究，三十年来的“后结构主义”和“后现代主义”思潮并非毫无影响。例如，自从七十年代初期以来，象征人类学、结构分析、新马克思主义便已在汉学人类学的民间宗教研究中占一席之地，在王斯福多篇有关国家、社区、家

庭崇拜的论文中得以表述。[16]到了1987年,《近代中国》杂志发表的一系列关于"民间意识形态与文化霸权"的论文中进一步得到深入探讨。[17]在马德生等人于八十年代出版的"陈村"研究中,吉尔茨解释人类学的理论和方法已经被十分充分地运用了。[18]桑格瑞在其著作中,更加鲜明地打着宏观综合理论的旗号,结合了世界体系论、结构论以及实践论分析中国民间的历史与巫术文化。[19]与此同时,魏勒的作品充满着阐释学和马克思主义社会分析的意味。[20]在福柯的影响下,采用话语理论探讨中国传统与现代性,也成为达顿(Dutton)[21]和杜赞奇[22]的中国社会建构和文化权力研究的主要内容。对人类学方法在中国研究中的局限性的认识,导致不少汉学人类学者对历史深加探究,使历史与人类学的结合在中国研究中出现空前繁荣的景象。

不过,后结构主义和后现代主义人类学提出的两大重要问题却迟迟未出现在汉学人类学的地平线上。这两大问题分别是:一、文化差异与泛人类通则的矛盾及其调解问题,二、从文化它化(cultural othering)、话语理论等得出的"反思人类学"问题。前一个问题实质上就是:在其他社会的人类学研究中发展出来的理论是否可以用来解释中国社会与文化?同时,它还隐含另一个更加富有洞见的思考,那就是,中国社会中的"本土观念"是否可以被运用于其他社会的人类学研究,成为一般社会科学的观念?当汉学人类学者运用结构论、实践论、解释人类学、政治经济学等理论来描述和分析中国社会时,他们的确是费了一番苦心经营出一种颇可称为"后现代汉学"的东西。但是,他们在如此做的时候,显然忽略了一个事实,也就是,这些理论的发明者在建构他们的"范式"时,所用的中国材料甚少。汉学人类学

者毫不"反思"地把这些理论方法搬到中国来，对之不加检验，这不仅违反了社会人类学一早就遵从的理论反思原则，而且也在其研究中删改了可能对社会人类学一般话语发展有利的"本土观念"。为了解决这个问题，我们务必使汉学人类学回归为一般社会人类学，使之成为理解社会、提出理论反思的学科，也务必对"本土观念"的解释潜力加以考察。文化差异论和泛人类通则论所面临的共同问题是不同文化对"人"的观察是否一致。那么，中国人对"人"和"做人"的看法是否可以用西方和其他文化的理念加以阐释？这些概念是否可以推导出有助于理解中国以外的社会的社会科学概念？此类问题显然应在汉学人类学中占有一席之地。

至于"反思人类学"的取向，其对中国研究的影响比之于对其他区域研究小得多。这种现状的存在原因，在于中国在世界格局中所处的微妙位置。非洲、太平洋"简单社会"曾经被西方彻底殖民化。研究这些社会和族群的人类学者在殖民地之上，能够敏感地感受到殖民者和被殖民者之间关系的张力。因而，他们能够较为自觉地在这种张力中寻求自身角色的反思，也能够意识到社会人类学本身是一定文化和权力关系(如殖民遭遇)的产物，并从中发现人类学作为"东方学"之一门所可能存在的问题。所谓"反思人类学"就是自觉地把这种文化和权力关系放在民族志描写中考察的人类学。

与非洲、太平洋等小型简单社会不同，中国与人类学的产生和主要实践地点西方社会之间的关系仅是一种"半殖民"的关系。在资本主义世界体系向非西方社会扩张的过程中，中国只是在一定程度上被殖民化了。在很大程度上，其"半封建"的一面得以延存并常常表现得比其"半殖民"的一面更为有力而浓

厚。此外,本世纪初以来,随着中国民族—国家的成立,它便成为西方新帝国主义联盟的战略目标。一方面,中国的远古文明之存在使西方人类学者无法把它完全当成"野蛮的异文化"加以想象。另一方面,中国在国际政治中所处的地位使西方政论者无法否认它的文化独立性和政治实体的强大。魏特夫(Wittfogel)的"东方暴君论"(*Oriental Despotism*)在很大程度上反映了西方学界对中国现象的表述困境。弗里德曼以来的汉学人类学是在不断地避免魏特夫的理论中延续下来的。但是,汉学人类学者在不表述中国问题时,依然很少考虑到他们的研究与"殖民战略"的密切关联性,也很少考虑到"中国学"在西方的"东方论"中的角色。其结果是:虽然多数汉学人类学者能够对中国的国家与社会关系提出一定的看法并力图在这种关系的框架中寻找自身的定位,但是他们缺乏其他人类学者已经具备的文化批评态度。换言之,他们在政治科学中找到大量的语汇对中国现实进行权力关系的评论,而对他们的家园与中国的政治文化关系以及这种关系对他们研究的影响漠不关心,进而也没有从中国这个文化实体中"发现"可以被浪漫化的因素和被作为"反观"西方文化局限性的因素(这一点在非洲、太平洋、澳洲、美洲印第安人的人类学研究中则颇为重要)。

汉学人类学的进一步发展首先要求学者们在以往的成果基础上作出一番新综合与理论升华。正如萧凤霞所说的,当社会人类学者在一个中国社区进行一段时间田野工作之后,他们难以避免地会把注意力集中在政治经济和文化变迁问题上,而这两个问题的背后又存在国家与社会、政府及其代理人与民众的互动等问题。依据她的进一步论证,为了深入地洞察这一系列问题,单一的模式是不充分的,汉学人类学者应从施坚雅的角度

考察民间经济行为、从弗里德曼的角度探讨社会－文化网络、从武雅士的角度透视民间仪式行为所体现的复杂关系与意识形态。这一见解是有一定程度的理论雄心的。但是，即使汉学人类学者做到了所有这些，他们依然必须面临一个问题：他们通过理论模式的综合所获得的认识是汉学的还是社会人类学的？或者说：它服务于"中国通"的"中国理解"、还是服务于一般社会人类学的社会－文化理解的？

如果汉学人类学者--如他们的追求那样是为了社会人类学而从事汉学研究的话，那么，对于区域研究本身的理论总结是不够的，他们还需要拓宽与一般社会人类学的对话。通过这种对话，他们才可以对一般社会理论提出具有足够创见性的看法，在人类学普通模式与文化差异论之间寻找中国对回答一般社会理论模式所应作出的贡献。无疑，要做到这一点，对汉学人类学本身的反思同样具有重要意义。

## 注 释

[1] Maurice Freedman, 1964, "What social science can do for Chinese studies", *Journal of Asian Studies*, Vol. 23:523—529.

[2] 同上。

[3] 黄宗智，1994，《中国研究的规范认识危机》，页 1—37。

[4] Helen Siu , 1989, *Agents and Victims in South China*, pp. 294—301.

[5] Ortner, 1984, "Theory in anthropology since the sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26:126.

[6] Clifford Geertz, 1973, *The Interpretation and Cultures*; 1983, *Local Knowledge*.

[7] 参见 Maurice Goldelier, 1977, *Prespectives in Marxist Anthropology*.

[8] Michael Taussig, 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South Anerica*.

[9] 参见：Eric Wolf, 1982, *Europe and the People without History*.

[10] Pierre Bourdieu, 1978, *Outline of A Theory of Practice*.

[11] J. A. Barnes, 1980, "Kinship studies: Some impressions on the current state of play", *Man*, 15:293—303.

[12] Marshall Sahlins, 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities*.

[13] 参见 George Marcus and Dick Cushman, 1982, "Ethnographies as texts", *Annual Review of Anthropology*, 11:25—69.

[14] 同上,页 30—37。

[15] George Marcus and Michael Fischer, 1986, *Anthropology as Cultural Critique*.

[16] 参见:Stephan Feuchtwang, 1975, "Investigating religion", *Marxism and Social Anthropology*, Maurice Bloch ed., pp. 61－84; 1992, *The Imperial Matephor*.

[17] 见 *Modern China* 1987 年卷。

[18] Richard Madsen, 1984, *Morality and Power in a Chinese Village*.

[19] P. Steven Sangren, 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*.

[20] Robert Weller, 1987, *Unities and Diversities in Chinese Religion*.

[21] Michael Dutton, 1988, "Policing the Chinese household", *Economy and Society*, 17:2.

[22] Prasenjit Duara, 1988, *Culture, Power, and the State*.

# 7

# 社会人类学的本土化

不幸的是人类学在现代世界上还是少数人的珍品，远不是普通人的常识。可是在这个各种文化中塑造出来的具有不同人生态度和价值观念的人们，由于科技的急速发展，已经生活在一个你离不开我，我离不开你的小小寰球之上了。

——费孝通[1]

异国情调的角色已经被其他描述领域所取代，而新的描述领域旨在从本土社会生活的里里外外寻求内在的差异。新的路径不再通过唤起遥远的文化世界来注入对本社会的教训，而力图在我们自己的社会世界中发掘文化差异。

——马尔库思与费彻尔[2]

近年西方人类学的反思促使从事这一学科研究工作的学者对自身的社会定位提出质疑。这一质疑一方面是来自于对"学术"和"知识"本身的社会学和政治学解构，另一方面则是来自于对人类学知识积累的话语分析，而两者均与社会哲学家福柯的"后现代知识论"有密切的联系。福柯认为，知识与其说是真理，还不如说是权力的功能。[3]文化评论家萨伊德把福柯的观点运用来批评西方有关"东方"(即"非西方")文化的文本中，指出西

方的东方学认识实际上反映了西方对东方的文化殖民化。萨伊德从“东方”定义的相对性出发，探讨“东方学”研究本身的主观性。在萨伊德看来，“东方学”不仅指学术研究上的领域，它的存在受各种势力的限制。他说：

> 东方学作为一种表象，在历史上不断地建构和更新自身，而且有对“东方”这个广大的地区越来越发敏感的倾向。东方学专家所做的工作，是用他们对东方的印象、知识和观察来表现西方社会的特色。而且在很大程度上，东方学者给他们自己的社会所提供的东方形象有如下几个特点：(a)这一形象有他们自己的印记，(b)阐明了作者对东方可能和应该是什么的想法，(c)与别人的东方形象形成反差，(d)为东方学界提供了当时所需要的东西，(e)是对一定时代的文化、职业、民族、政治和经济要求的应对。[4]

换言之，东方学者首先是一个“东方学者”，然后才是一个人。东方学者进行东方社会－文化的讨论，其所在的文化、社会、政治、经济场合对他们的思维、辩证、引据各方面起着关键性的影响。东方学者不可能作为纯粹的个人，从个人的兴趣出发对“东方”进行评论，他只能作为西方文化的代理人来“认识东方”，其思维及艺术创作成果，是东西方关系中西方的形象与东方的形象的对照。因此，除了学术上的意义（包括对东方的研究、东方学的教学与写作）之外，“东方学”还具如下两个方面的涵义：其一，东方学除了是一种学术研究领域之外，还是一种思维方式。作为一种思维方式，东方学对“东方”与“西方”的主观划分，渗透于诗人、小说家、哲学家、政治理论家、经济学家及殖民地行政人员的创作之中，远远超越了严格意义上的人类学、社

会学和历史学的研究范畴，成为一种潜在的文化意识形态；其二，由于西方人所“拥有的”东方学具有此特点，因此也可以说西方人的东方学不仅是一种思维方式，还是一种制度，用萨氏自己的话说，“东方学是启蒙时代之后欧洲文化据以在政治学、社会学、军事、意识形态、科学和想像各方面塑造甚至制造东方的一个极为系统化的学科”。[5]

西方汉学人类学所处的境况与此相一致，它也是“东方学”之一门，其起源与殖民化也有密切关系。在中国学界，马克拉斯(Mackerras)已经采用福柯和萨伊德的理论对有史以来“西方的中国印象”作出全面的评述。据他的看法，西方的汉学同东方学一样，很少与中国社会的现实本身形成关系，而更多地体现了汉学与西方的官方对华政策的变化。换言之，不同时代汉学解释体系具有不同的特点。这些特点表面上是汉学界内部范式转换的结果，而在其深层却是不同时代欧美对华战略的副产品。在汉学人类学界，“西方的中国印象”似乎还不被当作一个问题看待。与一般社会人类学和区域研究不同，汉学人类学的自我反思尚未出现，汉学人类学者的话语也惊人地缺乏文化批评的色彩，反而充斥着传统东方学的特点。可是，如果我们采用萨伊德的观点对之加以分析，那么我们很容易发现如下事实：与西方的东方论一样，汉学人类学背后的制度是东－西方关系中西方支配地位的学术合法化手段。首先，在第二次世界大战期间，马林诺夫斯基等一大批西方人类学家把中国视为一个“伟大的文明古国”并提倡中国本土人类学研究，表面上体现了他们对人类学学科本身进步的关注，背后隐藏的则是当时西方盟国对中国这个东亚反战大国的“友善”。其次，五十年代至七十年代，弗里德曼等西方汉学人类学者提出对本土人类学者的严厉批评，同时

还试图运用政治理论评论中国这个“东方帝国”的“历史结构”，这种取向与西方对中国的不信任和敌对有密切关系。再次，中国改革以后，变革与延续的矛盾给西方学者的中国印象是“两面性的”，从而，西方有关中国社会－文化的解释也纷纷出现两难的困境。这一系列变化与马克拉斯所描写的西方外交政策导致的西方中国学的变化是相一致的。

值得我们加以进一步注视的是，东方学、人类学、汉学的表述危机不仅在于话语背后的权威制度所导致的文化想象，而且在于这些表述所制造的概念困境已经成为十分严重的问题。西方文化霸权所造成的问题是：一方面，西方人类学者把他们的人文类型研究视为世界上唯一的“文化科学”，以为西方的学理和概念可以用来分析和解构非西方社会；另一方面，他们为了表现自己的文化优越性也“不得已”在自己的解释框架下“容忍非理性的非西方文化体系”的存在。从而，在许多“非西方研究”中，研究者有时强调他们的解释的普遍性意义以及规范社会科学概念的运用价值，有时为了展示出其所掌握的“区域知识”的丰富性极力说明其所研究的地方文化的独特性。弗里德曼和施坚雅以不同的方式表现了他们在这个问题上所遭遇到的两难困境。

弗里德曼与施坚雅的学术关注点有很大不同。前者关注宗族和社会组织问题，后者关注市场和区系的关系问题。前者的理论背景是政治人类学，后者的理论背景是经济人类学和经济地理学。不过，从总体的学术倾向上看，这两位汉学人类学大师的研究有几个共同的特点：(1)他们都强调中国社会的“复杂性”与“文明性”，看到中国与其他人类学对象的差异性，而且也看到这种差异性主要表现在中国国家力量与社会力量的交错，历史对现时代的影响；(2)虽然他们都看到中国社会中的国家的重要

性，但是他们把主要的关切点放在“非正式制度”，如村落宗族与民间市镇的空间之上；(3)他们一方面强调中国社会的独特性以及汉学人类学所应具有的特色的重要性，另一方面对西方社会科学范式依依不舍；(4)最严重的问题是，二者均在重视中国独特文化形态的同时，极力推崇西方发展起来的理论的有效性，并且，他们并没有将这种表述的矛盾明确地阐述出来，而只是使之隐藏在具体研究的影子后面。上述前两大特点典型地体现了西方汉学人类学者对区域性知识的独特性的强调，而后两大特点则体现了他们所面临的一般人类学普同范式与文化独特范式的矛盾。

在弗里德曼与施坚雅活跃的年代，问题的出现带有时代性的色彩，它们与当时西方对华政策的不确定性密切相关。从话语分析的角度，这两个问题实际上可以被看成另两个问题：中国文明与西方文明之间到底有多大的可兼容性？中国文化之于西方文化的差异到底造成多大的政治体制差别？七十年代以来，西方汉学人类学发生了很大变化。弗里德曼、施坚雅等人的模式已经受到不同新派人类学者的批评。桑格瑞、杜赞奇、萧凤霞等的理论在前人的基础上也展示出新综合的迹象。不过，六七十年代存留下来的范式危机尚无法解决。因而，我们可以看到，上述诸位新派汉学人类学者的取向中，一般社会科学范式与对中国独特性的强调各占一定的比重。更值得注意的是，直到目前为止，形形色色的研究依然没有把社会人类学对普同范式和文化范式的矛盾及其权力背景明确地提出来讨论。

中国社会到底可否用西方社会科学范式来解说？中国社会的独特性到底具有何种理论意义？这两大问题在很长一段时间里将仍然无法得到确定的解答。看来，人类学普同范式与文化

范式的矛盾只有当文化霸权的状态消失之后才有可能得到圆满的解决了。目前，急需解决的问题是：在萨伊德所说的“文化帝国主义”的状态下，人类学者可以做的工作是什么？可以说，六十年代以来，人类学的反思运动提出了解决问题的路径之一，其所作出的贡献是指出了西方在“异文化”研究中所遇到的理论与表述困境。把非西方社会的研究直接与权力、话语及社会场合联系在一起，对社会人类学来说起了巨大的冲击。传统上，社会人类学（包括汉学人类学）的知识基础是“异文化”研究，因而很难以避免地与“东方学”的文化地理想象和文化帝国主义形成共谋的关系。对这一点的意识迫使不少西方人类学者对自身的“文化经验”提出反醒性的思考，也迫使他们对人类学的职业性实践（田野工作和民族志写作）产生批判。

从反思和批评中，一些人类学者指出了一种替代性模式。他们认为，由于人类学者在从事“异文化”研究中难以摆脱自身所处的文化霸权制度的制约，因此，他们最好把关注点回归到西方本土社会。对与本土社会研究，个别人类学者仍然存在怀疑态度。例如，伦敦经济学院现任人类学教授、系主任布洛克就认为，本土人类学是一门过于简单的学问。[6]但是，本土社会研究的优点已经引起大多数理论家的关注。马尔库思和弗彻尔在所著《人类学作为文化批评》（1986）一书中就认为，为了使人类学从殖民关系中和西方政治话语中逃脱出来，人类学者必须自觉地尊重异文化并从异文化中找到可以用来批评西方文化霸权的材料，使自身成为西方文化的批评家。在这种“回归本土”号召的影响下，“异文化”研究最为发达的英美出现了大量有关自己社会的民族志研究。本来用于“异文化”描写的民族志方法成为西方政治经济学、文化社会学、管理学对经济的权力关系、文化

制度、人事管理和公司文化研究的手段。更重要的是，民族志方法和文化理论成为一批著名人类学家用来观察和评论西方社会科学概念、内部文化互动以及社会分化的途径。

对于西方汉学人类学者来说，这一替代性模式是不是意味着要求他们把中国问题留给中国人去研究，而让自己改变专业去从事欧美研究？问题的关键不在于此，何况汉学在西方已经成了不少学者的谋生手段，并不是十分容易“挥之即去”的。我认为，人类学本土化的主张对于我们的启发，不是为我们把西方学者从中国国土“驱赶”出去提供借口，而是向我们提出一个新的挑战：**假使让中国本土人类学者来研究自己的社会，我们会不会克服权力关系导致的文化偏见并创造出一种比西方人类学优秀的学派？**

## 一、西方人类学回归本土的试验

在《江村经济》序言中，马林诺夫斯基之所以预测弗孝通的社会人类学是一个里程碑，不只是因为它首次在中国研究中成功地运用了社会人类学理论方法并促使人类学从“野蛮社会”走向“文明社会”，而且是因为它标志着人类学从“异文化”走向“本文化”。在提出这一预测时，马林诺夫斯基并没有进一步对中国本土人类学所具有的意义加以阐释。近二十年来，除了个别保守社会人类学家（如利奇、布洛克等）之外，研究本土社会和文化似乎已成为人类学的热门话题。许多当代最杰出的人类学家吸收了“异文化”研究成果，对西方社会和西方思考方式、社会形式和文化进行探究。这些本土人类学研究成果可以分为三种主要

类型:(1)运用社会人类学的理论和方法对西方本土文化观念加以反思性的分析;(2)在文化的并置中体现西方社会科学观念的局限性;(2)运用人类学的民族志研究和描写方法对西方社会内部的文化差异、社会分化以及现行性加以解释。他们通过不同的方式说明:在面临表述危机的情况下,人类学者可以从本土文化的关怀中重新塑造自身的社会角色和研究范式。笔者认为,尽管这些新试验也是在西方文化背景下做出的,但是它们对中国本土人类学的发展具有重要的参考价值。因此,在回答汉学人类学本土化问题之前,有必要对之进行介绍。

**(1)西方认识论的人类学批判**

第一种西方本土人类学试验以本土文化观念的反思为出发点,探讨了长期以来支配人类学研究的西方理论概念的文化与社会根源,其代表人物为施耐德和吉尔茨。

施耐德的著作《美国人的亲属制度:一种文化的解说》(1968)[7],是一部公认的人类学名著。施耐德十分关注西方本土社会与文化观念的人类学解剖,他的作品提供了一个对被西方人想当然的社会范畴的认识论批评。在美国,生物学理念和行为规范不仅是组织亲属制度的观念范畴,而且也是美国社会赖以建构理性、法理性以及宗教性范畴的素材。文化范畴与更为基本的象征因素形成重叠关系,同时也反映这些因素的变化。为了解剖美国社会和文化不同侧面,施耐德展开了大量的田野调查,主持了一项有关芝加哥中产阶级的研究。《美国人的亲属制度:一种文化的解说》一书借助民族志的分析方法,表述了本土社会田野调查基础上形成的一种独特文化观。

施耐德文化观的中心思想来源于帕森斯的理论,它类似于

萨林斯式的结构主义观点。他认为，一般的"事物和人的自然秩序"概念并不是自然赋予的，而是文化建构起来的相对体系。施耐德从分析的角度把象征符号的文化生产与规范陈述区分开来，并把文化生产和规范陈述的分析角度与社会行动和行为的统计模式区分开来。他认为，象征符号就像是代数学的单位，规范或标准就像是数学等式(为了特定的目的而作的组合式陈述)，而这两者都是行为的理想模式，行为充其量只是近似于它们，而不可能等同于它们。符号和规范之间有逻辑性整合关系，而行为则是以因果机制为特点的。因而，从分析的角度看，符号和规范(即文化)与行为和社会行动有差别。[8]

利用这一概念框架，施耐德论证了一个观点：那些对欧美来说好像是一种自然范畴的事物，根本就不是"自然的"，而是其特定社会的文化产品。因而，欧美人类学对"异文化"亲属制度研究，已广泛渗透了西方人对亲属制度的偏见并已为西方人那种固执的生物学意识形态所"玷污"了。亲属制度一向是人类学研究的主要内容。在印第安、非洲、太平洋岛屿、东南亚、中国等地，人类学者发现了大量有关血亲关系和亲属称谓的资料，并常常利用这些资料来说明"非西方"社会的特质。施耐德认为，"异文化"民族志作品中有关社会制度和文化观念分析，事实上深受西方社会的法权观念的制约。具体地说，亲属制度等常识性理解、特定分析概念以及分析惯例本身来自于人类学家自己的社会。为了克服本土观念对"异文化"研究的制约，人类学者应集中地对西方本土社会进行细致的民族志研究，富有自我意识地针对亲属制度提出绝然不同的问题。为此，在该书中，他解剖了美国本土社会对家庭和亲属制度的思考方式，而且以此为出发点对美国文化概念本身提出反思。

施耐德把西方对新属制度的文化分类重新解释成一组人的观念符号，发现亲属制度作为美国社会研究的重要论题，被诸如法律、民族身份以及宗教等类论题所“奴役”，而法律、民族身份、宗教等类别全都可以按照象征符号概念而被当作文化现象加以理解。

施耐德在其作品中强调，人类学本土化就是传统上用来研究“非西方”社会的方法和理论回归到西方社会，把研究取向从“异文化”转变为“本文化”。但是，吉尔茨则认为，“本土化”不一定等于强求人类学者变成“西方学”的研究者，因为即使人类学者继续留在“异文化”从事民族志研究，也可以促成本土人类学的发展。他的著作《尼加拉：十九世纪巴厘戏剧国家》(1980)[9]代表了这一观点。这部作品以一个民族志个案为文本的主题，力图为读者解说异文化理解、描述和翻译的问题，在文本的边缘部分，作者以旁白形式出现，解说了他对本土社会的评论，力求把在“异文化”的教诲输入到“本文化”的知识状况中去。

在《尼加拉》这本书里，吉尔茨的关注点在于对西方的政治和国家理念进行批评，他所用的手法类似于萨林斯对功利主义经济学和实际理由的批评，但描写的对象不是西方社会本身，而是印尼的巴厘人社会。吉尔茨通过描述巴厘人社会中传统政治的戏剧性象征形式，阐明了一个被西方人忽略的政治关系维度，即展示性和表演性的政治模式。

从十六世纪开始，西方的政治理论一直侧重对政治控制和服从、领土内部暴力的垄断权、统治阶级的存在、不同体制中大众意愿的本质和表述方式以及处理冲突的实用手段之类的相关问题进行思考。政治象征符号、庆典、国徽以及宗教神话，在西方被当作意识形态来处理。在西方人的眼中，它们无非是在追求

基本利益和实现权力意愿的过程中，起动员作用的手段而已。

相比之下，巴厘人的国家概念强调身份和庆典形式，它是一种"模型和复制"的秩序概念。正如吉尔茨所说的，"国王来了又走了"，"可怜的权力来了又去"，隐匿在称谓之中，固定在仪式之中，湮灭于大火之中。但是它们所表达的……依然没有改变……更高的政治驱使力在于，借助推戴一个国王来建构一个国家。国王越是尽善尽美，中心就越典范。中心越典范，王国就越真实"[10]。庆典和国家的戏剧形式并未否认权力和控制、力量与服从。相反，它们是政治现实化的一种途径，它们也同样刻划了西方人的政治生活特征，只不过并未被西方人充分承认。

### (2)文化并置中的西方思想批判

文化并置观的实践者主要以萨林斯为代表，这位学者力图通过融会贯通西方和非西方文化研究，阐明西方社会科学关键概念的局限性。

萨林斯的西方本土文化研究，主要针对的是人类学领域以及一般西方思潮中的功利主义思潮。在其著作《文化与实际理念》(1976)[11]一书中，他通过描述一系列美国本土文化的生动事例，巧妙地对西方功利主义加以批判，提出了探讨文化意义应优先于探讨实际利益和物质关注的论点。在萨林斯看来，人类学的任务是创作文化报道，揭示文化的独特意义结构。但是，人类学方法论的创立者(马林诺夫斯基、博厄斯等)在从事这方面工作时出现了重大失误。这些大师从未能够真正地克服深藏于他们概念框架中的功利主义"实际理念"(practical reason)，从而使英美人类学者从未真正地领悟到文化的核心意义。由于不能够深入理解异文化的深层结构，早期人类学者几乎不可能提供

一种强有力的解释模式。

萨林斯认为，人类学者之所以对文化本质有错误理解，主要是因为他们习惯于用西方理论来解释人类生活。也就是说，“异文化”研究成果往往很少反映“异文化”本身的现实情况，反而更多地是西方本土社会观念的表述。因此，人类学者应回归到西方文化，从中揭示其自身文化的观念形态，为恰当的文化理解提供批评的前提。为此，他将结构主义分析法应用于分析西方资产阶级社会，选择了食物、衣服及色彩作为分析对象，把这些通常未被仔细考究的事物组合成严密的分类代码，并展示了西方分类世界的特点。依据萨氏的看法，如果西方人原来的主食是狗肉的话，那么他们的粮食及耕牛生产将会与现在不同，其国际贸易也将会改变。不过，情况并非如此。美国人对食品有许多禁忌，其经济核算的机会成本从属于有关何种动物可以食用、何种不可以食用的惯例。在美国，牛排依然是最贵的肉，尽管其绝对供应量大大超出人们的食用量。穷人食用较便宜的肉，这些肉之所以比较便宜，是因为它们在文化上被视为是不好的肉，而不是因为它们像经济学家所说的那样供应量太小。在美国文化的餐饮模式中，核心的肉类消费品是牛肉，牛肉唤起一种性的代码，即男性气概，其起源可以追溯古代印—欧传统那种把牛看作男子汉气概的认识。可食用/不可食用的代码，具有一种清晰的逻辑，即把诸如牛和牲畜等可以食用的动物区分成具有高贵形象的牛排和可食用但形象低劣的“内脏”。因此，美国存在着一种整体性的“图腾”体系，在这一体系里，社会地位等级与可食性程度成正比。

类似地，在服装生产部门出产产品的种类，依赖于对身份、时间和空间的预先分类。衣着是适应不同条件、活动以及社会

类别而存在的，着装条件、活动类型、人的种类是服装工业生产所应回应的情况，也是广告业塑造的品味。因此，伴随着产品生产而出现的是西方古老的文化分类系统，这一分类系统促成对人的不同范畴加以象征性的定义。男与女、精英与大众、成人与未成人所着的服饰不同。例如，羊毛就被美国人认为是比较男性化的东西，丝绸则被认为是比较女性化的东西。因而，在日常言语的比喻才有"丝一样的柔软"的形容。在这种意义上，生产变成了某一文化逻辑的物化过程；产品的生产成为美国文化的体现，不在于产品的物质意义，而在于物质代表的符号代码。

美国人眼中的"自然物"实际上是由一种"人为"的文化逻辑所建构的。他们社会中的不同文化局部（农业、性别、烹饪规则）在文化上以一种系统的方式相互联系。[12]在这一点上，美国社会与原始部落是一致的。但是，人类学偏在西方与非西方之间划出了一条绝对的界线，似乎只有"原始人"才迷信，只有西方人才懂经济。事实上，我们不能根据单一的特质而把自己与其他文化截然地区别开来。在历史的背景中，所有文化都提供大量的可能性。如果我们要把它们并置起来，我们就面临着一个将相似性和差异性相混合的艰巨任务，而相似性和差异性的混合必须植根于对比较民族志的历史和政治背景的彻底理解。

萨林斯认为，利用自然所获得的满足以及人们之间的利益关系，都是通过象征符号系统建构起来的，象征符号系统具有它们自己的逻辑或内在的结构。对于人类而言，并不存在未经过文化建构的纯粹的自然本质、纯粹的需要、纯粹的利益或纯粹的物质力量。这并不是说没有生态学或生物学上的制约，而是说文化表达了人类对自然的所有认知。对文化表达的理解，远比对自然对人的制约的理解更为重要，因为文化是解释人类事件

的关键。对于萨林斯来说，事物与观念、价值观及利益一样，是文化的建构物。荣誉、贪婪、权势、爱情、恐惧，这些是行动的动机，但它们并非千篇一律，而是由十分不同的文化形式来界定和再现的。

萨林斯的讨论对于身心俱在现代性场景中的人是一个激刺：那些只消费现代产品的人，可以用"落后"、"浪费"、"迷信"来形容对这些产品一无所知的"乡巴佬"，却不能否认他们自身对现代性存在"迷信"。不过，萨林斯并不停留在"激刺"，他是文化时空间的旅行家，也是泛文化旅程上的思考者。与大多数人类学家一样，他一直在做的是到久远的过去中去寻觅"现代"的"以往"，到远方去探索人文类型的不同可能性，而这样做的共同目标不仅在于发现人文类型，而且在于理解人之所以为人的实质。在他提出美国物质生活的符号论之前，他已经跨越了大洋和时间的距离。他的思考不是偶然地从其当地生活中提炼出来的反省，而是在泛文化和时空的跨越中的融会贯通。

在《石器时代经济学》(1972)[13]一书中，他走进古老的过去，而并没有在其中留连往返，他的灵魂回归到现代世界中，面对业已成为时髦的"增长论"，对西方工业文明作为增长高峰和"其他社会的"目标提出反论。他说，比起原始人个体所拥有的能源和资源来说，现代人是贫困交加的穷人。因此，"增长"、"发展"、"现代化"是符号化的梦。

接着，他又跑到夏威夷土著文化中间去。在此时，不同人文世界的变动均被视为是外来的"西方动因"引起的，一如理性是西方的产权一般，而萨林斯追随另一种历史。他把对夏威夷土著的研究写成《历史的隐喻和虚幻的现实》(1981)[14]一书，试图在结构主义分析的框架内解释早期夏威夷人与欧洲人接触的事

件。他以结构主义分析法辨认夏威夷文化中意义的代码，解释这些代码如何既影响了夏威夷人与欧洲人接触事件的过程，又被这些事件的过程所改造。

萨林斯通过集中描写英国探险队长库克的受害故事及其发生的场景，描绘了库克和英国人如何被夏威夷社会的宗教神话结构所吸收和仿造。在夏威夷人的传说中，库克的到来被说成与当地宗教神话的年度仪式同时发生，这样做，夏威夷人不仅保证了他们文化结构的持续性，而且同时也带有对文化结构转型的认可。

库克到来的偶然时间选择和环岛航行的方式，与马卡西基人所进行的“罗诺”神灵节日游行仪式正好发生了巧合，而库克就被误认为是他们的神灵“罗诺”。上岸以后，库克被护卫陪同走进庙宇中，并被仿造成马卡西基人所想象的“罗诺”，并把一头猪供奉在他的面前。他被按照罗诺的样子浑身涂油，并被与统治社会的酋长有关系的祭司所喂食。就像人们期待“罗诺”神灵去做的那样，库克在仪式结束时张帆续航。可是，他出乎意料地返回岸上，因为他的一条船折断了桅杆。

这次，他受到了完全不同的接待，紧张的气氛环绕着他，使他突然陷入了突发的暴力行为之中。在暴力冲突中，他被一伙受雇佣的夏威夷人杀死了。然而，夏威夷人把这一事实上的死亡当作是“罗诺”神的年度仪式性死亡，他们将库克的尸骸归还给英国人并问他们罗诺神来年是否再能返回。在马卡西基人的仪式期间，库克尸骸的部分将在随后而来的罗诺神巡游仪式中再度出现，此时这些余骸被认为载有库克的“马那”神灵，而库克终于被理解为某个先祖酋长。

显然，在上述第一次戏剧场面中，一次历史性的事件被吸收

到一个周期性宗教神话结构中，这种吸收并不是很完整，因为库克出乎意料的被杀，没有被解释。实际上，这引起人们对夏威夷人社会结构是否能够维持其本身产生怀疑。

库克到来的故事，也正好与政治继承的宗教神话结构相吻合：在夏威夷人看来，酋长是来自外部世界的篡权者，而他们通过娶被弃的当地妇女为妻并生育孩子而被本土人民所归化。夏威夷人就是从这些方面来看待库克的来临的。作为神或酋长，库克和其他英国船员按酋长和平民的区分而得到区别对待。前者被期待拥有特权、荣誉和贵重财宝；后者奉献礼物以期寻得庇护，平民妇女尤其寻求与船员发生性交关系，以期通过生育子女，来利用外来者的一些威力。

可是，库克的船员水手们，把妇女的性诱惑解释为商业交换关系，赠给她们贵重物品，而她们的丈夫鼓励她们去接受这些物品。妇女们也来与水手们分享饮食，因此败坏了夏威夷社会中对于"男女共食"的严格禁忌。

通过与来访的白人进行这种模式的交易，整个夏威夷人的仪式、政治以及社会结构被相当戏剧性地改变了：建立在与欧洲人不同的利益基础上的一种阶级结构在酋长和平民（包括男人以及明显地更具破坏作用的妇女）之间发展起来，取代了男人之于女人，酋长之于平民、以及神灵之于酋长这样一种等级制度。

同时，欧洲人自己的观念和看法也改变了。通过贸易的逐步非神圣化，通过与妇人共同进餐所导致的无意玷污，一度被当成神灵的英国船员变成了夏威夷人中的男人，尽管他们是一奇怪的种类。

库克船长死后过了大约二十五年，禁忌系统才完全地和正

式地土崩瓦解。在1819年一次的著名的事件中，已经去世的国王卡梅哈梅哈之妻，在政治上十分活跃主动，她在库克船长死后以政治力量团结了夏威夷人，与其夫的继任者"利火利火"一起共同用餐，扮演利火利火的共同摄政者之角色。

宗教神话结构中的模糊性，被卡梅哈梅哈的遗孀和她的派系所利用。在传统上，这一禁忌系统被暂时中止其效用，直到一位新的国王被确立为止。在独特的历史背景中，国王遗孀的所作所为具有了革命的意蕴，尽管它在技术上与夏威夷人的风俗习惯相一致。卡梅哈梅哈的遗孀把 这种禁忌悬置风俗延至利火利火死去，利火利火国王去世的时候，新的禁忌系统被重新建立起来，但这时基督教加尔文派和传教士与她的派系已建立了联盟。

萨林斯对一个连续的造反过程中两个派系之间政治竞争作出杰出的叙述。这两个派系，一个是"欧洲人"通过联姻从卡梅哈梅哈双系地衍续而来的派系，另一个卡梅哈的直系单线继承者的传统派系。直到1830年代，就是萨林斯叙述大致的时代下限，夏威夷人社会体系的宗教神结构从内部发生了改变。

从过去到现代、从土著到发达的本土社会（美国），萨林斯无处不在寻求一种对其所处的现代社会的符号性说明。石器时代的富足是工业时代贫困的映照，夏威夷土著对历史和变迁的态度是对民族中心主义的单线进化史观和变迁动因论和反思，《文化与实际理由》对美国生产与消费的符号解释因而不是偶然的。

非西方社会的经济，最易于成为用霸权性的术语、价值观念以及判断的补充材料，工业增长论、各种有限的变迁动因论、庸俗的物质主义论，最易于提供简单明了的未来蓝图，因而也最容易成为文化的霸权。因此，数据可以成为宗教迷思、商品可以成

为拜物教的偶像、朝代更替的历史可以成为“想像的社区”，而很少人愿意承认它们是。

在现代社会科学中，或者人文类型被分为理性与非理性，或者统一地被称为理性的面具，而许多的研究正是在这种分立和统合的论争中获得自身的定位的。可是，萨林斯是一个例外。在他的洞见中，生产没有导致消费和拥有，消费和拥有没有导致社会差异，社会差异没有导致符号生成和意识形态。相反，消费和拥有者的符号结构导致他们的消费和拥有，他们的消费和拥有才导致生产的“增长”。与其说变迁是经济从一种形态到另一种（往往“更为现代”）的转型，倒不如说是类似于夏威夷土著神话结构重组的符号替换。

萨林斯的研究法是典范的文化并置观的体现。我们难以否认现代性之与传统性的断裂。但是，对这种断裂的过于强调导致了文化张力的强化。“理性人”概念的局限，不在于它在非西方社会的解释困境，而在于它在文化张力强化过程中的效力。文化相对论的缺陷，不在于它在制造非西方文化他化中的效力，而在于它在回到西方之后所面临的挑战。文化并置观是我们看到现代性只是一种历史的可能性，而且在它的躯体中，我们可以发现古老符号制度的生命力，同样地，在它的躯体之外，我们还可以发现许多不同的可能性，只不过这些可能性不能被当成“奇风异俗”，因为它们是可以沟通的人文类型。

### (3)西方社会与象征体系的人类学解构

第三种西方本土人类学试验也主张人类学应把注意力回归到西方本土社会，但其所采取的回归途径不是认识论反思，而是社会制度和象征体系的民族志解剖法，其代表人物有科恩

(Cohen)、奥克莉(Okely)、道格拉斯和威利斯(Willis)。

在长期的人类学研究经历中,科恩向来以其本土社会——英国——为探讨对象。自七十年代以来,他发表了一系列本土社会研究的优秀论文。八十年代以来,主编了《归属:英国农村文化的认同与社会组织》(1982)、《象征的边界:英国文化的认同与差异》(1986),并于 1988 年发表了专著《沃尔塞:一个舍特兰岛区的象征、裂变与边界》。[15]科恩的具体研究对象是一组受到英国现代主体文化冲击的边际性社区。这些社区正在经历从生计经济向现代专业化的分工经济的转型,经济的转型致使社区内部成员不得已面对外来社会力量威胁,为了抵制资本主义工业和社会制度对本地社会的侵蚀,他们努力保护了当地传统的认同感并据此建构出一条与外界分离开来的象征界线。

科恩认为,当代西方社会中边际性社区一般存在两种不同但相互关联的话语体系:第一种是集体话语体系,其对话的双方就是作为一个整体的社区与外部世界;第二种是社区内部的话语体系,是当地人评论和解释社会的工具。这两种话语共同地构成了社区自我认同的表述机制,其具体内容就是运用象征的作用界定出社区与外来的资本主义世界之间的界线,社区象征界线的广泛存在使西方世界的一体化成了问题:事实上,虽然现代资本主义体系有四处渗透的潜力,但是边际社区的象征界线之存在迫使这一体系去包容传统社会的裂变性。

科恩的研究对于西方人类学本土化的贡献在于,它们指出了"异文化"不仅存在于西方之外的社会,而且也存在于西方社会内部。西方社会内部的边际性社区所面临的威胁,十分类似于"殖民化"。传统上,人类学研究的均是"被殖民化的人民"。现在,有必要对西方内部的同类社会群体加以分析,以达到反思

西方支配文化的目的。这一点在奥克莉对英法边际性族群——如吉普赛人——的研究中得以进一步的发挥。在《本文化与异文化》(1996)[16]一书中,奥克莉指出,人类学者之所以把世界上的非主流文化视为"异文化",是因为他们有意无意地排斥主流文化之外的人与事物。事实上,文化的划分是人为的,在现实社会中同一文化内部可能包含不同的、相互交织的空间区位。尤其是在西方社会内部,既存在现代性的文化,也存在着大量"奇风异俗"。为了提供一种替代性的文化观,人类学者有必要对西方本土社会中边际性的"奇风异俗"加以强调,在西方支配文化的核心地带发现值得解剖的文化类型。

奥克莉的田野工作主要是在英国和法国展开的,她的具体研究对象是吉普赛人、妇女运动和法国乡村文化,她认为这些边际性族群(吉普赛人)、被支配的性别(妇女)和社会的底层文化充分提供了人类学者建构替代性文化观的素材。吉普赛人的算命术与科学文化观并存于西方社会,说明西方社会内部文化不是单一的,人们对算命术的信任说明科学并非全能的。妇女运动所展示的非主流性别与人体观念,是西方社会中男性主义的替代性文化经验的表现。法国乡村的各种地方性文化的存在说明文本传统记述的西方文明是"书本知识"而非现实的原貌。

威利斯的作品《学着劳动》(1981),也是人类学回归西方主体文化和社会分析的典范。威利斯的具体关注的焦点是英国的学校教育,他的著作表明民族志研究可以在西方本土社会中起重要的批评作用。威利斯是在马克思主义传统的范围内进行写作的,而在马克思主义的传统中,总是存在着关于知识分子与革命阶级(即无产阶级)的关系问题。威利斯认为,虽然知识分子也对自己进行社会批评,但是,这种批评实际上应该来自工人阶

级。因而，马克思主义文化批评的一个主要目的，就是去发现潜藏于工人阶级日常生活经验中的社会批评。威利斯的研究符合英国早已存在的有关穷人和工人阶级状况的写实传统。但是，给予其研究著作以威力的是，他借助了民族志方法记录了处于特定环境(国立学校)中青年工人阶级的行为和语言，发现了工人阶级本身所拥有的社会批评和观察。

英国国立学校是工人阶级经验形成的重要场域。在这种民族志的场境中，工人阶级子弟与其他阶级面对面地相遇，他们的个人生活历程也被预设了。在民族志的设置下发现工人阶级子女——即被研究者——自己的批评，构成了一种不同于知识分子的社会批评。威利斯认为，民族志的重要性在于，它所提供的社会批评潜在地具有巨大的多样性，因而也需要文化批评家去发现、表述，需要他们指明其来历或影响，并探究其洞见和意义，使之成为日常的、非知识化的文化批评，以体现不同社会群体的不同视野。

在强调西方本土社会存在"异文化特质"的同时，一些人类学者运用民族志方法对西方文化观所反映的社会分化状况进行了深入剖析。道格拉斯与韦达夫斯基(Wildavsky)合著的《风险与文化》(1982)[17]便是此一方面最重要的试验性研究之一。这部作品把社会人类学文化分析法应用来研究当代美国环境保护运动和反对核运动，并据此对美国社会的自由主义意识形态提出批评。他们的分析包括两个部分。在第一部分，他们指出，美国人的因果概念的风险概念，并没有基于客观的实践理由和经验评估，它们是文化建构起来用以突出某些风险而忽略其他风险的观念。通过引述大量环境政治学专家的论述，他们论证了用客观性和精确性去测量真正的风险是不可能的，我们无法区

分风险本身与人们对风险的态度，而人们对风险的态度是文化的产物。

例如，在道格拉斯曾从事她的最早田野工作的扎伊尔厘哩社会中，人们所患的疾病和遭受到和风险有多种多样，但是，他们只担心三种类型的疾病和风险，即雷击、不妊、以及支气管炎。无论何时这些不幸降临在何人身上，厘哩人都会把它们归咎于村子里某一个老人的恶意。在这样的"异文化"个案中，从表达在巫术控诉和"污染信仰"(pollution beliefs)之中的事件，很容易看出社区舆论如何把自然的风险与道德的欠缺联系起来。在技术复杂的分层社会里，人们受科学和理性意识形态的支配，对自然世界的认识和文化道德因素较不注重。但是，他们也受一定文化观念的影响。例如，在美国，医治失当起诉案件存在逐步上升的趋势，而在英国，法律则不承认强化的医疗过失标准。很显然，在西方，社会也从文化的角度对特定不幸事件的责任和因果关系加以界定。

不同的社会以不同的方式对不信任感和风险加以制度化界说。担心空气、水和土地被污染，实际上表达的是人们对社会控制装置的关切，而不是对可检测的危险的直接反应。道格拉斯和韦达夫斯基认为，在美国社会里，死亡的主要原因并不来自污染，而是来自生活方式，即酗酒、抽烟、交通事故以及饮食习惯。而且，围绕着这些危险的政治在组织风格上截然地不同于环境保护政治。而且，反对核武器的联盟(包括蛤蜊壳党、鲍鱼党、蟹壳党、以及鲇鱼党)不仅关注放射性物质的威胁或物种灭绝的威胁，同样也关注如何通过摆脱资本密集的核工业所强化经济和政治决策集中化来重建美国社会的问题。

在第二部分，道格拉斯与韦达夫斯基探究了美国社会意识

形态和社会组织结构形式之间联系。那些不把污染和核武器危险当回事的人("丰饶角党")大多在工业部门供职,而那些担心这种威胁的人("灾变论党")则只有少数在工业部门供职。道格拉斯和韦达夫斯基指出,灾变论党的社会支持,主要来自服务业和伴随其成长的大学教育和富裕者。对环境政治阶级立场的初步分析,有助于阐明长期存在于美国社会中的民粹派和民主传统力量的某些强势。民粹派和民主传统十分乐于对组织形式进行新实验,而正是这一点,成为道格拉斯和韦达夫斯基的批评对象。

自从美利坚合众国建立以来,美国人就已担心中央政府会变得过于强大。但在某些时候,由于外部的威胁或经济灾难等原因,美国人强化了中央政府的权力,把它变成一个比较等级化的科层国家(如 1929 年的经济危机、第二次世界大战、冷战)。在另一些时候,为了应对温和派思潮,人们通过各种社交联盟和社会运动——如宗教社区、民粹派联盟、民权运动以及在当代环境保护和反核运动——寻求替代性模式。

道格拉斯和韦达夫斯基认为,以意识形态和组织风格观之,形形色色的运动均源自于特定社会地位的文化观念建构过程。例如,"塞拉俱乐部"与"地球之友"两个组织之间,"反核环境保护联盟"与"鲍鱼联盟"之间,都存在着令人关注的差别。"塞拉俱乐部"和"反核环境保护联盟"属于比较中上的阶级,其成员比较年老、随和、悠闲,在意识形态上比较乐于在制度之内发挥作用。"地球之友"和"鲍鱼联盟"对问题的分析比较系统化,在行动中比较富有侵略性。"反核环境保护联盟"是改良主义者,其成员以对政府和地方官员进行游说的方式活动,他们灵活性强,行动敏捷,并容忍占据代言人角色的非正式领导人。鲍鱼

联盟的成员较为年轻，他们急于与工人阶级和少数民族拉关系，试图创立平等主义的民主制度以取代目前过分集权的社会结构。

## 二、中国本土人类学的思考

回归本土的潮流之所以出现，原因是多方面的。正如马尔库思和费彻尔所指出的：

> 现在，支持社会科学研究的资金不够充分，尤其是在国外进行的民族志研究，在实际方面的应用价值并不明显，出于民族保护主义的意图，人类学研究的东道国使田野研究的申请变得复杂化，致使研究的许可越来越难以被得到。而且，人类学者确实也越来越意识到，本文化民族志的功能与异文化民族志所曾具有的功能一样重要和合理。认为人类学研究对象（即异文化）正在消失的恐惧观念，已被证明是没有根据的：独特的文化变异无处不在，而且在国内把这些独特的文化变异记录下来常常比在异文化民族志工作更为重要。[18]

尽管西方人类学本土化潮流部分地是因为“形势所迫”才出现的，这一潮流所推动的一系列探讨大大地改变了传统上人类学的保守性。上文概述的五种本土人类学研究各有不同的视野和风格，但是，它们具有五个共同特征：

（1）无论这些人类学者是从“异文化”为出发点来反观本土文化还是直接对本土文化进行描述和评论，他们的目标都是力

图从本土社会中发现一种可供民族志探讨的话题，证明“异文化”的观念与本土文化研究的相关性，或反过来说，证明本土文化的“异文化”特质，从而说明“文化它化”的局限性以及本土人类学的优点。

(2)与“异文化”研究不同，这些本土文化研究均能够切中社会的时弊，使人类学者避免在“异文化”的殖民式浪漫中失去对自身角色的迷惑，自觉地把自身投入到本土社会现实中去。

(3)与上一点相联系，本土人类学的研究较能主动地对本土观念加以深入的分析，并使这种分析富有社会—文化批评的色彩。

(4)西方本土人类学的文化批评不只是文化批评本身，而且也反映了人类学者对长期以来支配人类学研究的西方范式的批评(具体地说，前三种研究批判了长期被运用于人类学“异文化”研究中的范式的西方中心特点，最后一种研究则运用以往用来分析“异文化”的方法批判西方文化)。

(5)本土人类学者对社会的评论采用了不同方式，如为行政或政府机构的政策提供民族志材料，为了社会改革的目的提醒公众注意社会受害者和失利者的问题等等。不过，他们均能对自身的社会定位和研究的社会意义作出说明。

对于西方汉学人类学者来说，本土文化研究成果的挑战在于它们指出了一个潜在的危险：与其他区域性人类学者一样，汉学人类学家原来惯用于“解构中国社会－文化”的路径与概念体系，可能仅仅是西方意识形态和文化观念的产物，而不是“中国研究的新发现”。[9]在本书的前六章中，笔者已经从不同角度初步揭示了西方意识形态和文化观念对于汉学人类学者的影响了。对汉学人类学的中国观与西方社会的文化结构、法权观念、

阶级分化、文化偏见关系的解剖和批评，尚待进一步深化，而类似于萨林斯、施耐德、吉尔茨等人的作品已成为当前急需的成果。不过，引用西方本土人类学成果对西方汉学人类学展开批评，其意图并不在于要把汉学家从中国“驱赶回”他们的西方家园，而在于要从这一批评出发推引出中国本土人类学发展的问题：中国本土人类学研究从域外人类学的反思和本土化经验中可以获得何种教益？它的发展将为国际人类学界作出何种贡献？

在西方人类学界，“汉学人类学”和“中国人类学”在语义上是互通的，两者通常均指“有关中国的人类学研究”。这种语意的双关性巧妙地说明西方学术界对自身区域知识体系的独占性。不过，“中国人类学”一词在目前某些特定的前后文关系中，也指中国学者展开的人类学研究。在这一广义的用法中，“中国人类学”可以指中国学者进行的人类学理论翻译、思考与讨论、任何民族志田野工作和写作，并不独指中国本土人类学。这种广义的人类学在中国已存在一个世纪。

早在光绪（1875—1908）末年，就有人把摩尔根的《古代社会》译成汉文，介绍给中国读者。1904 年，梁启超所办《新民丛报》上刊登《中国人种学考》，人种学也一直是人类学之一分科。1903 年，严复翻译了一些社会人类学的文章，同时，林纾等把德国哈伯兰（Haborandt）原著，1900 年英人罗威译成英文的《民种学》译出，由北京大学学堂书局出版。同年清政府学部颁布《大学学制及学科》中，在文学科的大学主课中，有《人种及人类学》。1912 年（民国元年），教育部颁布大学制及其学科部又有《人类及人种学》课程。当时全国高等学校仅有北京大学设人类学一科。五四运动时期，在北平《晨报》上连续译载威斯特马克的《人

类婚姻史》(王亚南有译文,1930 年神州国光社出版)。[20]

中国人类学的早期发展发生在二十年代至四十年代。当时,在一些学者的提倡下,出现了大量的西方人类学翻译工作。此外,两类研究引起了学界的重视。首先,为了模仿西方人类学的"异文化"描写,大批中国人类学者以国内的少数民族族群为对象,初步较为系统地展开了"奇风异俗"的搜录活动。[21]蔡元培除在北京大学校长任内设人类学讲座,还在 1928 年任中央研究院 院长时,致力发展少数民族地区的实地调查。[22]1937 年抗日战争发生,各高校的内迁使一些学者有机会把民族研究改造为"边政研究"。其次,在吴文藻先生的带动下,一批青年学者开始结合社会人类学和社会学的方法对中国社会结构、社区生活、社会变迁进行广泛研究。这些对汉人社区的研究构成了被称为"中国学派"的本土人类学类型。

五十年代后,中国人类学和社会学、民族学、政治学、法律学、宗教学一样,被视作资产阶级学科,没能继续全面提倡发展。由于苏联学科划分的影响加上老一辈人类学家的改行,使中国人类学的发展受到极大限制。不过,在七十年代后期,中国社会科学得到党和政府的重视,在制订"六五"规划中,社会学、少数民族研究得到恢复和发展,人类学也重新被提出讨论。1981 年"首届全国人类学学术讨论会"召开,宣布中国人类学学会正式成立。同年,中山大学成立人类学系,厦门大学 1984 年成立人类学系。近年,北京大学、云南大学等高等院校也纷纷成立人类学研究机构。一些社会人类学的理论和介绍性读物被翻译成中文,引起理论界的关注。不少史学、社会学、法学等人文社会学科的工作者也开始参考社会人类学理论与方法透视各自兴趣的问题。

中国人类学的本土化不是一个新问题。近年美国人类学者顾定国(Guldin)发表的《中国人类学的传奇》(1994)[23]一书,用"从马林诺夫斯基到莫斯科到毛泽东"为副题,巧妙地说明了中国人类学在不同时代下追求本土特色的历程。六十多年前,吴文藻等学术前辈在开创中国社会科学研究的过程中便已提出创立"中国学派"的口号。在其指导下运用海外人类学理论与方法从事中国社会研究的学者既是第一代汉学人类学者也是第一代本土人类学者。虽然五十年代以后中国民族学研究大量模仿了苏式的学科分类和研究模式,但是也显露出对"中国特色"的初步思考。八十年代以来,不少学者也提出在引进西方人类学的同时注重中国人类学本土特色的论点。

在近一个世纪的生存历程中,中国人类学一真强调对本土社会的研究。1926年,蔡元培发表的"说民族学"一文就引用了大量中国上古文献说明了西方人类学在本土族群研究中的可运用性,三十年代,吴文藻带动下的一批富有创见的研究也是针对中国农村和少数民族社区展开的。五十年代的"民族学运动"则是在前苏联反西方的"东方论"指导下进行的,服务于政府领导下的社会改革的研究活动(因此此一时代的人类学充满社会达尔文主义的色彩)。八十年代以来,在谈到"中国化"时,中国学者把自己的视角集中在"如何利用西方人类学为中国现代化的现实需要服务"此一问题的解答范围内,而很少对理论和方法的本土化问题加以阐述。

表面上看,以往中国人类学者对本土化的思考与近年西方本土人类学有十分相近之处。例如,二者均强调本土社会-文化研究的重要性,均反对生搬硬套西方社会科学范式,均主张学者明确表明自身的社会定位。但是,出于各种各样的原因,中

国人类学者在强调这三大要点时采取的是一种政治化的态度。尤其是五十年代以来，中国学者的讨论强烈地具有政治话语的特点，并具体反映了不同时代的政策需要(如五十年代社会改造的需要、八十年代以来现代化的需要等)。可以说，六十年前中国社会人类学和社会学前辈所开创的“本土话语”目前还没有得到充分的再讨论，而力图用“本土观点”论说社会人类学的作品依然仅存费孝通的早期论著以及新近发表的一些阐释性文论。

半个世纪以前，费孝通对“中国学派”和“本土观点”的论述主要是通过具体研究的展示完成的。当时，他的主要考虑有两点：其一，从学科研究对象的传统界定出发，他主张研究“他人社会”的社会科学应称为“社会人类学”，而研究本土社会的应称为“社会学”。这一区分不仅是依据本世纪上半叶西方社会科学的分科论提出的，而且还与费先生的反殖民化和反西方中心主义倾向有密切的关系。换言之，对于西方人来说，中国可以被认为是“异文化”并可以被当成不同于一般社会的人种来研究，而对于费先生这样的本土人类学家来说，中国不是“异国”，因而仅能是社会科学的对象，而不能是专注于人种与文化分类的人类学对象。其次，从方法论的角度出发，费孝通主张社会人类学的微型社区调查法应与社会学的比较方法和宏观视角结合，才有可能全面理解如此之大的中国社会。[24]

近年，费孝通教授在一些文章中对自己的本土人类学学说进行了进一步的阐述。在坚持早年提出的两点看法之外，费先生还深入地对社会人类学的本土研究作出重新评估。[25]据我的理解，这些重新评估主要包括对他的本土人类学三大特点的总结：

### (1)异文化与本文化研究的兼容

英国保守主义人类学家利奇认为，社会人类学应该研究“异文化”，因为只有在别的社会中人类学者的观察才能充分地客观化、避免由于社会制约造成的偏见。针对中国本土人类学者，利奇认为，除了费孝通的功能论色彩有可取之处外，其他类型的研究均未能逃脱本土人类学者本身从小习得的司空见惯的文化，因而无法提出有说服力的人类学解释。[26]

对此，费先生提出两点反驳。第一，他指出，无论人类学者如何能够旁观他人的社会，最终他们还首先是自己社会的一员，受他们从小习得的本文化观念的影响，在他们的写作活动中，他们更需要在家乡文化的制约下叙述他们的异文化经历，因此，他们的“旁观”与本土人类学一样不可能达到完全客观。第二，本土人类学者的工作实际上不只是在一个单一的参考系下面展开的，在如同费孝通本人的研究中，对两种“异文化”的了解也构成了他们的本文化理解，这两种“异文化”便是他们在国内其他民族中的田野工作以及从社会人类学和其他社会科学的学习中获得的知识体系。换言之，除了本土文化经验之外，本土人类学者还具备与一般人所不同的实证和理论的“文化实践”能力，因而有可能兼容不同的文化经验。

### (2)参与观察方法论和价值观的再思考

在人类学中，与“异文化”相提并论的常是“参与观察”一语。传统人类学主张，人类学者不仅要研究异文化，以便避开自己社会的偏见，而且还要参与到别的社会中去深入理解他人的生活。用费孝通的话来讲，异文化容易使人类学者“出得来”，而参与观

察则是要求人类学者“进得去”。主张以异文化研究为己任的人类学者认为，人类学者在本文化中会犯“出不来”的毛病，这就是说本土人类学者往往无法从自己所处的社会地位和文化偏见中逃脱出来作出“客观的判断”。不过，正如费孝通所指出的，“异文化”的研究往往存在“进不去”的缺点，也就是说，研究他人社会的人类学者通常可能因为本身的文化偏见而无法真正进行参与观察。

对于从事中国社会研究的外国人类学者来说，这一点是十分明显的。弗里德曼、施坚雅等汉学人类学者可以说是一群被西方承认的“中国通”。但是，他们从研究中得出的结论向来只代表“外国人对中国的看法”。对于致力于中国本土人类学研究的学者来说，问题可能是与此相反的。费孝通的看法是，中国本土人类学者面临的是“出得来”的问题，也就是说，作为研究本土社会的人类学者，重要的是要从我们所处的社会地位和司空见惯的观念中逃脱出来，以便对本土社会加以客观的理解。本土人类学的要务在于使自身与社会形成一定的距离，而形成这种距离的可行途径是对一般人类学理论方法和海外汉学人类学研究深加了解。通过这种了解，我们可以在一定程度上把自己的社会和文化“陌生化”。就这一点而论，世界民族志及其带来的不同观察和洞见，对于我们来说是十分重要的，而传统汉学人类学的社区论、宗族论、区系论、仪式论则是我们的“陌生化”的重要工具。

不过，费孝通对参与观察的反思不只是考虑如何“出得来”的问题。一些西方人类学者认为，参与到异文化中去的目的在于让人类学者获得一种个人的涵养，使之有能力从自己的社会中分化出来，客观地认识人的生活。费先生的人类学研究，强调

田野工作和理论对社会洞见形成的作用，同时，强调使之回到社会的必要性。他说："我学人类学……是想学习到一些认识中国社会的观点和方法，用我所学到的知识去推动中国社会的进步……"。[27]

### (3)对社会理解本土化的深究

在费孝通的不同作品中，还体现出一种对本土观念和不同文化价值观念的尊重。这并不意味着他像文化相对论者那样否认文化之间互译和沟通的可能性。他强调世界全球化过程中不同民族文化并存的格局形成对"天下大同"的潜在贡献。在此基础上，他从认识论上主张用来自本土、适用于本土的语汇表述本土文化。这一点一方面体现了费先生对社会科学一般范式在跨文化研究中应用的局限性的认识，另一方面也体现了他对本土观念所应在社会科学中占有的位置的思考。在当代社会人类学中，解释人类学引起了对社会理解本土化的热衷追求。但是，在西方汉学人类学界，这种试验尚未展开，而费氏的本土人类学则早已表现出对此一方面的自觉。

比较费氏的本土人类学与欧美近年才开始进行实验的反思人类学和本土文化批评，我们可以发现，二者对传统人类学的"异文化"研究的批评是一致的(而前者的提出比后者在时代上远为先进)。所不同的是，费氏的中国本土人类学在强调社会参与的时候，主张的是运用人类学的社会知识"推进社会进步"，而欧美本土人类学则强调对本文化偏见的反思与批评。[28]不同形式的本土人类学的确可以从不同角度解决传统人类学遗留下来的问题，对于至今尚未表现出对本土观念和文化范式的充分重

视的汉学人类学来说，中国本土人类学的发展将起重要的补充作用。

重新回顾马林诺夫斯基对中国人类学的两个期待，我们可以认为，他所提到的“文明社会的人类学”在半个世纪以来经过费里德曼和施坚雅以来几代汉学人类学的努力已经逐步形成了。但是，由于多种原因，本土人类学的发展却受到很大局限。费孝通开创的中国本土人类学的重建，无疑将有助于对人类学的反思和发展起重要作用。首先，费孝通主张，社会人类学应以本文化为立足点兼容异文化研究。这一人类学观不仅可以克服西方传统人类学的跨文化误解，而且有助于避免本土研究的主观和自闭倾向；其次，费孝通主张，人类学者一方面应力图“进入”社会生活，另一方面又应懂得站在旁观者的角度看问题。这种参与观察的辩证观不仅提醒人类学者要正面地承认自身的社会角色问题，而且也提醒我们努力超离自身的社会—文化地位去审视社会，可以构成一种独特的人类学取向；第三，费孝通对本土观念的人类学意义的强调，有助于消除文化距离造成的误解，也有助于促成文化的对话。

前文概述的西方本土人类学作品无非指出了西方的“非西方研究”所存在的两大问题：第一，由于人类学者过于信仰西方文化的分析力，因此他们在探讨“非西方”文化时可能把产生与本文化的观念强加在异文化之上，而实际上当这些观念被放置在西方社会本身加以联想，却被发现只是西方流行观念的产物（萨林斯、吉尔茨、施耐德）；第二，事实上，一些原来被想象为只适用于“解构”非西方社会的概念和方法对于西方社会更适用（科恩、奥克莉、威利斯、道格拉斯等）。这两个问题的根源不仅在于人类学者对本土社会及其人类学意义不够关注，而且也在

于人类学者与"他人社会"的文化距离。具体地说，人类学者本身所处的社会场域以及他们与研究对象之间的距离，可能导致他们对其他社会对自然与文化间关系[29]、社会与个人间关系[30]以及历史观念[31]的误解。通过本土社会－文化的关照以及通过缩短文化距离，本土人类学有着消除文化误解的潜能。由于本土人类学者深潜于本土社会之中，因此他们对当地对自然与文化、社会与个人、历史的过程有着切身的感受。如果本土人类学者能够通过习得来自不同文化的语汇并对自身所处的社会加以分析，那么所能得出的理论将更加接近于本土社会的现实。

笔者反复强调本土人类学的优点，目的不在于要"推广"一种民族中心主义或自我文化封闭的研究类型。正如上文指出的，中国人类学者的本土研究，往往带来与"异文化"研究同样严重的问题：域外的人类学研究受制于一定时代文化关系的政治格局，而本土社会研究则常常受制于国内权力关系格局。对于中国本土人类学者来说，最大的问题是学者在自我社会定位方面缺乏反思。反思缺失导致了中国本土人类学与西方人类学之间存在一个鸿沟：西方本土人类学注重对主流的文化观念和社会结构进行解构，而中国本土人类学则往往不自觉地依从于主流的文化观念和社会结构并潜在地促成支配性的权力体系的复制。我并不主张模仿西方本土人类学。但是，我认为，中国本土人类学的"特色"反映了国内社会科学工作者在社会身份认同方面存在着一个值得引起注意的问题：我们如何看待自己与所研究的社会之间的关系？

与西方帝国主义问题的解决一样，这个问题的解决需要相当长的时间。但是，对之加以理论思考已迫在眉睫，而西方学者在本土社会科学研究中提出的反思性思路值得我们参考。著名

法国社会思想家布尔迪厄的“反思社会学”思想，就说明了本土人类学转变与知识的社会理解的相关性，他的理论和实践十分值得国内从事本土研究的学者借鉴。

布尔迪厄的大量名著——如《实践理论纲要》(1977)、《实践的逻辑》(1990)、《学术人》(1988)、《教育、社会、文化的再生产》(1990)、《分立》(1984)、《语言与符号力量》(1991)[32]等——所分析的均是十分不同的经验现象。他所做过的研究包括三大方面的内容：1)对阿尔及利亚农民世界观和生活的人类学研究；2)对作为被研究者的本土法国农民和市民社会文化的人类学与社会学研究；3)对布尔迪厄本身所处的学术世界的反思性和实证性研究。这三大方面的研究之所以能被布尔迪厄集为一身，不乏偶然的因素。不过，从研究的逻辑连贯性来看，它们构成一幅具有连贯性的社会理论图像，共同服务于一个社会与人之间关系的理论。这一理论图像不仅建立在一系列观察和概化基础之上，而且更重要地还建立在布尔迪厄对社会科学 认识的反思基础之上。从认识论角度看，布尔迪厄的理论不仅是“观察的总结”，还是“观察的观察”(即认识论的实验)，它意在贯通社会科学者的行动与制度与被研究者的行动与制度之间的隔阂。

作为一位人类学者出身的学者，布尔迪厄最初的学术关怀是“异文化”体系之描写问题。他的最早作品《阿尔及利亚社会学》几乎是对一个“异文化”的全盘民族志描写。除了此书之外，他的几篇早期论文——即于六十年代发表的有关阿尔及利亚农民无产者进入金钱经济的经验的描写、有关阿尔及利亚卡比尔人时间观的分析、以及有关勃尔伯人的房屋的结构研究——也充满着人类学符号论的意味[33]。尽管这些论文的研究对象，它们所表述的意思是共通的：对于非西方社会来说，理性的金钱经

济是外来的文化冲击，西方式的以工作为中心的时间观在传统非西方社会不存在（其所存在的是沟通人和自然、生产与娱乐的时间）、非西方社会的空间布局（房屋）富有符号一宇宙观意义等等。

这种逻辑的基础不是布尔迪厄的独创。相反，是流行于西方人类学界的二元论文化观的具体表现。它把世界划分为西方－非西方、现代一传统、理性一巫术两半，把西方的"异族"描写为只有巫术一礼仪规则、没有个人理性选择的文化，并把后者视为"外来的因素"。在很大程度上，列维一斯特劳思等人的结构主义提供了布尔迪厄赖以对"异文化"进行"异化"的根据。

但是，布尔迪厄也天然地关注人的具体生活的问题。因此，在做完上述研究之后，他很快地发现了人类学的问题。作为一位外来者，人类学者在其社会观察中对当地的话语不熟知、对个人的生活不可能达到深入的理解，而且为了迎合西方对非西方的兴趣，易于把当地社会生活说成是没有个人谋略（strategizing）的文化制度规则 的总和。可是，当人类学者回到故乡时，一切可能发生改变。

1960年，布尔迪厄在家乡法国西南部从事人类学田野工作。[34]几年之后，回想起这一经验，他对阿尔及利亚的民族志产生怀疑。在家乡，他发现以前他以为是"文化规则"的东西（如亲属制度）是人们（包括他自己）的生活策略，并非制约个人的符号一礼仪制度。因此，所谓"规则"是何物？是制约个人实践的原则？还是行动者制造的为人准则？

不少人类学者把类似的认识论反思推及对文化相对论的批评，而布尔迪厄则将之推及研究者的实践和制度。从人类学的问题中布尔迪厄提炼出一个社会科学的认识论制度问题。他认

为，人类学者所做的实际上是把西方本文化的逻辑施加在非西方文化之上，并“毫不反思地”把这种匹配性的联想视为是“当地社会生活的现实”。从而，他们的社会模型是“自上而下”地重新构造起来的，而这里的“上”就是人类学者本身用以“客化”(objectivation)社会生活的一套“规则”。问题是：当人类学者回到本土社会时，他们可能见到与在“异文化”中所“发现”的不同。当他们是“当地人”时，他们观察到的是一系列属于个人行动者的谋略的活动或“社会现实”。

同样的两难困境，也出现在任何学术人的研究与表述上。对学者的学术活动的反思，使我们看到一个矛盾现象：当学者们描写社会现实时，他们运用的是一种可以被称为是“概括性幻想”(synoptic illusion)的东西，“概括性幻想”提供的是学者们赖以把社会生活描写为一套整齐的规则和逻辑的工具，最典型的是结构主义的二元对立表。问题是，当学者们展开学术研究时，他们自身所处的社会生活却是与这种“概括性幻想”十分不同的实际问题，如各种关系和利益以及即兴发挥的想像。因而，矛盾之关键在于学者的“概括性幻想”与实践的分离，而这种分离造成了学者把学术分析体系“客化”的现象。

对于受福柯影响的人来说，上述矛盾说明了一种话语的“权力关系”。但是，布尔迪厄的反思没有如此极端。对学术的幻想性的反思，并没有导致他采用“解构论”来展开批判，而是促使他在“科学”和“生活”之间寻求联系。这首先促使布尔迪厄从人类学的田野(异文化)转向本土社会研究、然后促使他从“毫无反思的表述”转向“反思社会学”，而所谓“反思社会学”就是指把学术人的制度和实践包容在描写范围内的研究和写作。[35]布尔迪厄进一步地把他的“反思社会学”转变称为“参与客化法”。

尽管“参与客化法”来自人类学的“参与观察法”，布尔迪厄所指的是一种全然不同的学术态度。“参与观察法”要求人类学者在研究别人的社会生活时，应置身于当地社会的语境内部，体验当事人的观念和行为。“参与客化法”则要求社会科学者把自身的实践纳入思考和观察范围，既要对社会生活提供一定的概括，又要理解自身和被研究者生活的逻辑。

布尔迪厄的认识论实验力图结合结构主义的“概括性幻想”规则和存在主义的行动论，力图在客观主义的社会模型和主观主义的动能观之间寻找联结点。他承认文化所可能造成的差异，但是反对把社会科学的困境归结为文化间冲突的结果，主张人与社会文化模型间关系的探讨是泛文化的，也是全人类社会科学的任务。

对于沉浸于本土社会研究的人类学者来说，布尔迪厄的理论所给予我们的启示是：比起“异文化”研究，本土社会研究更有潜力促使研究者看清被研究者的社会生存逻辑，从而更有潜力成为有关社会生活的科学；与此同时，由于在本土社会研究中学者们更加难以逃避社会对他们的制约，因此，他们也面临着对自身知识体系加以反思的艰巨任务。

## 三、“颠倒的东方论”的危险与中国人类学者的使命

本土化的社会人类学研究具有一个共同的目标，那就是试图通过促使研究者充分地贴近于自身所处的社会场域、摆脱泛文化的认识论支配并提出替代性的解释模式。从这一点看，中国人类学者是任重道远的。我们植根于中国这个历史悠久、社

会复杂、文化丰富的“非西方”社会中，自然有我们的优势。但是，这个优势的发挥依然需要相当长期的努力。

我们目前遇到的一个困境是：迄今为止，人类学这一学科在国内尚未成为一种专门而自主的教学和研究职业。在这种情况下探讨人类学，我们必然需要向社会说明人类学者从事何种工作、对社会可能有何种贡献。目前的要务是在学术多元化的势态下，讲述人类学学科的内容，经过讨论形成共通的学术常识与规范，并到实地去体验自己的社会区位。除此之外，在警惕实用主义倾向的前题下，我们可以向社会说明人类学对于人类生活的重要意义。

在二十世纪的尾声、二十一世纪的前夕，当代人类学者面对的是一系列与经典人类学大师所处的年代不同的问题。我们的时代问题是：二十世纪全球化带来的文化变迁、世界格局变化所带来的欧美文化霸权的东移、社会变迁所引起的族群关系与文化冲突、民族－国家与现代性的不断强化对社 区生活的冲击。在多种冲突和文化困境的状况下，本世纪数代人类学者逐步积累下来的跨文化理解论、文化相对论、主位研究法以及学术自主观均值得重新评估与思考。这一系列基本的文化价值观对于克服全球化潜在的文化威胁、世界格局变化促成的新东方主义与民族主义、族群与社群关系的张力、国家、现代性与社 区生活的矛盾，均将起十分重要的作用。

八十年代以来，中国人类学得以重新提倡。但是由于过去四十多年空白期的影响，中国人类学者正苦于不知如何发展这门学科。为了宣传人类学的理论与方法，许多学者努力去说明人类学的应用价值。具有讽刺意味的是，学者们（甚至包括自称为“人类学专家”的学者）对这门学科的了解仍然十分有限。从

事人类学教研工作的人，由于对国际人类学状态了解不足，苦于不知如何下手研究人类学并使人类学走向社会。因此，对于中国人类学者来说，目前我们应从事的工作仍然是人类学学科的重建以及对人类学文化观的深究。在此基础上，我们还应通过发展本文化的分析与跨文化比较，充分讨论人类学的"社会"、"文化"、"个人"概念在本土文化中的运用限度，发展出对中国社会与人文景观的独特理解。

就这一点而论，中国本土人类学者急需从事的工作是对现存的社 区论、宗族论、区位论、宗教论所包含的人与社会的观念、自然与文化的观念、历史与现实的观念加以检验，以便提出一套汉学人类学尚未涉及的问题与反思(本书的写作可以说是此一方面工作的初步成果)。正如人类学者越来越意识到的，许多文化误解主要来自于西方人类学对非西方社会有关自然与文化、社会与个人、历史与时间之间关系的看法的误解。从这一点看来，本土人类学所能作出的贡献在于利用人类学者对本文化的体验性理解澄清这些观念。例如，中国本土的宇宙观(如风水)和人的观念是一套对自然与文化的关系的解释体系。这一解释体系是否可以用西方的自然与文化的关系论来解释？如果不能，那么它代表的是何种观念体系？可否被"转译"为一般理论范式？至于人与社会的关系，中国本土文化中向来有"仁"、"义"、"人情"的看法。这些看法不是西方人格理论可以简单概括的。它们是不是一种独特的人与社会的观念？此类前人尚未深加探讨的本土文化观念值得我们作出具有创新意义的研究。此外，中国人的时空观、历史观、现世观、未来观、变迁观到底有何种特点？

解决这些问题的第一个潜在贡献，将在于对现存西方人类

学的“中国观”提出反思。二十世纪支配中国社会人类学研究的理论范式包括社区论、宗族论、区位论、宗教论，这些理论在一定程度上反映了中国社会与人的生活世界的状况，但大多属于西方人类学概念在中国社会描述中的运用，典型地表现为民族志、亲属制度、经济人类学、宗教—象征人类学分科的附从性论述。具体地说，社 区论是马林诺夫斯基创立的民族志方法的中国翻版；弗里德曼宗族论是非洲裂变式宗族范式的中国改装[36]；施坚雅区位论是德国经济空间理论的中国运用；汉人民间宗教理论是西方宗教观的“中国化”。从本土观念出发探讨中国人与社会的观念，将有助于对这些外来的理论模式加以修正和反思。

例如，“社区”被中国人类学者用来翻译英文“community”一词，现在大家已自然而然地用它来代表西方意义上的功能一体化区位(place)。可是，在中文中，尽管区可能与英文的“区位”相类似，“社”则是“communtiy”无法完全表达的。从本上语义的角度看，“社”包含五种意义：(1)土地之神(社神)；(2)基层的礼仪和行政单位(乡社)；(3)民间迎神赛会(社日)；(4)信仰和知识共同体(结社)；(5)行业性团体。[37]可见，中文的“社”不是西方意义上的“分离性空间”(isolates)，而涵盖了象征、政权、仪式、信仰、团体等方面，在表意上也强调时空的贯通和开放性。从而，用本土观念(社)去界定民族志的单位能造成一种意义多元的描述类型。

此外，西方人类学者(如弗里德曼)用非洲发展出来的概念“iineage”(宗族)来指代中国的亲属组织，忽略了本土的“家”、“房”、“宗”、“族”等观念。这些观念属于中国上古时期的“宗法制”的关键词，到了宋代以后才被民间利用来描述自发的亲属组织。西方人类学家在分析中国“宗族”时，只注意到它与非洲人

类学家看到的"lineage"的类似点，无视上古本土观念的民间化过程，从而使其理论脱离了中国现实状况。类似地，在进行中国区系空间分析时，施坚雅忽略了中国不同社会群体对于地理、山川、交换等等的不同界定，而使自身的理论难以避免西方经济空间概念的制约；汉人"民间宗教"的研究也常常用英文的"religion"来套中国民间丰富的礼仪、符号、风俗，而对本土的"信"、"诚"、"威"、"严"、"礼"、"义"等漠不关心。本土观念的深究将有助于通过反此类理论模式建构出切近中国现实的文化理解框架。

不过，强调"本土观念"的研究，并不意味着应当回到吉尔茨的"土著观点"的概念中去把文化的观念形态从现实社会生活和日益交错的文化空间关系中分离出来。中国社会人类学者面临的首要任务是通过本土观念的解剖树立新的社会人文科学范式，使本土人类学获得一个避免文化和权力格局制约的自主讨论空间，而这个讨论的建构难以避免地需要重新对本土观念和社会形态之间关系加以分析，需要运用泛文化研究方法对我们的概念体系加以验证和批评。

从而，对于中国人类学者来说，单方面强调本土研究的独特贡献可能会导致另一种极端的出现。正如萨伊德在《东方学》一书中所指出的，对于西方的东方论话语来说，最大的问题在于"文化帝国主义"的文化地理想象，而对于本土的东方学来说，最大的危险在于意识形态上的"颠倒的东方论"。所谓"颠倒的东方论"指的是为了抵制"文化帝国主义"而提出的本土文化论，它强调本土文化的"民族主义色彩"，迫使本土文化研究成为民族冲突的工具。为了避免曾经支配西方人类学研究的民族中心主义在中国本土人类学中的重新出现，我们有必要参考西方本土

人类学的成果，尤其是它们对本国文化观念在解释框架中的局限性的反思。对于目前尚未充分发展的中国本土人类学来说，深入探究本土观念的社会科学解释力是必经之路。但是，这种探究并不意味着要把本民族的解释体系推而广之，使之成为放之四海而皆准的"真理"。我们需要回答的依然是汉学人类学尚未解答的普同范式与文化范式的张力问题，而为了回答这一问题，中外社会科学的不同理论模式的并存与综合是必要的。为了实现理解和沟通，中外人类学的对话首先应成为目前的任务，而多元文化范式的兼容有助于这种对话。

与此同时，中国本土人类学的建构也不能以西方汉学人类学的取向为取向，把自己局限在中国研究上。对于中国人类学者来说，重要的不仅是几十年来汉学人类学的成就，而且还应是对社会人类学与世界各民族文化描述的全貌性理解，因为只有在泛文化的知识互动中，中国人类学者才有可能提出他们独树一帜与可供沟通的观点。因此，在谈中国人类学的发展时，不能仅仅谈"中国社会"的研究。人类学包含两个方面，即对全球区域文化的描述与分类和社会—文化理论探讨。当然，由于国界的划分以及财政的问题，目前中国人类学者不可能对全球的区域文化进行全面的研究。[38]然而，由世界格局造成的研究取向会随着这一格局的变化而变化，而这种变化已初步露出端倪。因而，把我们的视野扩大到世界，去了解世界不同文化在一个地球上交往的技艺，通过看别的文化来理解与重估自己的文化，对于中国人类学的建设是十分重要的。

对于本土人类学者来说，与"颠倒的东方学"并存的另一个危险在于知识者本身的社会身份问题。显然，正如反思人类学者所指出的，异文化的研究者天然地受文化霸权的影响，从而需

要努力地对自身在文化遭遇中的角色加以评论和反思。相比之下，中国本土人类学者所受的“天然”制约更多地来自于他们在本土社会制度中所处的位置。国内社会位置所可能导致的偏见有可能比国际文化所导致的偏见还要严重得多。例如，我们所研究的对象大多是农村的社区。由于这些农村社区的成员拥有的文化与我们所习得的“科学”不同，而且由于我们在社会中处在“大传统”的位置，因此，我们可能对农民文化提出两种不同评判，可能将农民文化视为现代文化的敌人，也可能将之浪漫化为社会进步的动力。我们应有的取向是在力图避免“颠倒的东方学”同时，避免社会等级安排所导致的价值判断和偏见，在尊重被研究者的观点并使本土研究“迈向人民”的同时，尊重一般社会科学的规范。以此观之，我们可以发现西方本土人类学所强调的批评、回归、参与的精神值得参考。

## 注 释

[1] 费孝通等著，1993，《人的研究在中国》，页10。

[2] George Marcus and Michael Fischer, 1986, *Anthropology as Cultural Critique*, p. 133.

[3] Michel Foucault, 1972, *The Archaeology of Knowledge*.

[4] Edward Said, 1978, *Orientalism*, p. 273.

[5] Said, 1978, *Orientalism*, p. 3.

[6] Maurice Bloch, 1988, "Interview with G. Houtman", *Anthropology Today*, Vol. 4, No. 1: 1—8—21.

[7] David Schneider, 1968, *American Kinship*.

[8] 施耐德的研究具有多种动机。作为文化批评，它仍然停留在观念的暗示层面之上。这主要是因为他在选择研究主题（亲属制度）时，较少地考虑批评性地分析美国文化的策略性目的，而更多地考虑该主题在人类学中的中心地位。

[9] Clifford Geertz, 1980, *Negara*.

[10] 同上，页 124。

[11] Marshall Sahlins, 1976, *Culture and Practical Reason*.

[12] 不过，他的分析也明显地存在不足之处。他没能将其文化分析与历史变迁（这曾是马克思主义唯物论的一个长处）或政治冲突（文化代码毕竟会成为社会群体间斗争的有意或无意的结果和面目）联系起来。萨林斯的败笔导致了他那个相当薄弱的结论。他的结论与列维一斯特劳斯著名的静态社会类型划分（热、冷、温）相一致，认为社会类型是建立在占支配地位的生产模式基础（有限群体之间的周期性交换与扩张中的工业和市场的对比）之上的。

[13] Marshall Sahlins, 1972, *Stone Age economics*.

[14] Marshall Sahlins, 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities*.

[15] Anthony Cohen, 1982, ed., *Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*; 1986, ed., *Symbolising Boundaries: Identity and Diversity in British Cultures*; 1988, *Whalsay: Symbol, Segment and Boundary in a Shetland Island Community*.

[16] Judith Okely, 1996, *Own or Self Culture*.

[17] Mary Douglas and Aaron Wildavski, 1982, *Risk and Culture*.

[18] George Marcus and Michael Fischer, 1986, *Anthropology as Cultural Critique*, pp. 112—113.

[19] 例如，弗里德曼的宗族论与其说是对中国社会现实的反映，还不如说是西方在战后对现代国家的政治评论的中国延伸，或者用施耐德的话说，反映了西方社会特定时代的法权观念。而施坚雅的理性经济地理论虽然参考了大量中国本土文献，但是所得出的结论局限在对西方人文地理学都市化理论模型的阐述。

[20] 中国正式使用“人类学”是 1916 年，正式使用“民族学”是在 1926 年。1916 年孙学悟在中国科学社《科学》杂志上发表《人类学之概略》一文对欧美的人类学作了简要的介绍（见《科学》第 2 卷第 4 期，1916 年 4 月），两年后，陈映璜《人类学》一书出版，列为北京大学丛书之一（1918 年，商务印书馆）。1926 年，蔡元培写《说民族学》一文才正式介绍民族学。蔡元培在 1907 年留学德国，学哲学及人类学，回国后任北京大学校长期间（1917—1927 年），曾设人类学讲座，是中国人类学和民族学的奠基者。在二十年代前后，翻译出版近代英、德、法、日等国人类学者的论著不少，例如：1912 年，吴敬恒译麦开柏（S. Macabe）《荒古

原人史》，由文明书局出版。1927年，任冬译房龙（Van Loon）《上古的人》，由上海东亚图书馆出版。1929年，陶孟和等译米勒利尔（Mullor Lyer）《社会进化论》，由商务印书馆出版。1929年，杨东莼、张栗原合译摩尔根《古代社会》，由上海昆仑书店出版。

[21] 此类研究后来与苏联式民族学结合，成为政府民族政策和民族工作的一个组成部分。

[22] 如1928年颜复礼、商承祖调查广东凌云一带瑶族，1929年林惠祥调查台湾高山族，1930年凌纯声、商承祖调查东北松花江下游赫哲族，1932年凌纯声、芮逸夫调查浙江畲族，又补助同济大学史图博和山东大学刘咸调查海南岛黎族，1934年凌纯声、陶云逵调查云南彝族。

[23] Gregory Guldin, 1994, *The Saga of Anthropology in China: From Malinowski to Moscow to Mao*.

[24] 费孝通，1996，"重读《江村经济》序言"，《北京大学学报》（哲社版），1996(4)。

[25] 参见：费孝通等著，1993，《人的研究在中国》；费孝通"从马林诺夫斯基老师学习文化论的体会"，《北京大学学报》（哲社版），1995(4)。

[26] Edmund Leach, 1983, *Social Anthropology*, pp. 122—148.

[27] 费孝通等著，1993，《人的研究在中国》，页4。

[28] 这一特点与所有第三世界的本土人类学是一致的。见：Hussein Fahim, 1984, *Indigenous Anthropology in Non - Western Countries*.

[29] Carol MacCormack and Marilyn Strathern ed., 1980, *Nature, Culture and Gender*.

[30] Marilyn Strathern, 1987, "Out of context: The persuasive fictions of anthropology", *Current Anthropology*, 28: 251—281.

[31] Johannes Fabian, 1983, *Time and the Other*.

[32] Pierre Bourdiu, 1977, *Outline of a Theory of Practice*; 1984, *Distinction*; 1988, *Homo Academicvs*; 1990, *The Logic of Practice*; 1990, *Education, Society and Cultural Reproduction*; 1991, *Language and Symbolic Power*.

[33] Pierre Bourdieu, 1958, *Sociologie de L' Alferie*; 1963, "The attitude of the Algerian peasant toward time", in J. Pitt - Rivers ed., *Mediterranean Countrymen*.

[34] Pierre Bourdieu, 1990, *The Logic of Practice*, pp. 105—111.

[35] Pierre Bourdieu, 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*, pp. 253—260.

[36] 陈奕麟,1996,"由'土著观点'探讨汉人亲属关系和组织",《中央研究院民族学研究集刊》,第 81 期,页 1—18。

[37] 陈宝良,1993,《中国的社与会》,页 1—5。

[38] 西方人类学对区域文化的研究,基础是殖民时代产生的殖民地管理需要,后来又与世界政治局势有关。中国目前和今后相当长的时间将不会有类似的需要。

# 结　　语

自本世纪三十年代以来，在“理解世界不同文化”的口号促动下，一些社会人类学者带着不同的方法论工具进入了中国社会。首先，中国的本土人类学者在西方人类学的大本营学习了功能主义民族志方法，把来自太平洋岛民社会的模式搬迁到中国来，将之改造为“中国社区学派”。接着，身处西方社会的弗里德曼和施坚雅通过不同途径强调了中国历史的独特性。十分富有讽刺意味的是，他们把第一代本土人类学者贬低为西方人类学的“受害者”，而在其自身的学术实践中却没有逃脱西方人类学范式的制约。在弗氏和施氏之后，一代新的汉学人类学者得以成长，他们拥有两代开创者留下来的经验，并促成了三种新取向的生成：第一，结合民族志方法、弗里德曼的宗族与国家理论以及施坚雅的区位理论，他们做出了富有成效的社区调查新试验；第二，在象征人类学的感召下，他们迈向了本土符号体系的文化理解；第三，为了汉学人类学的发展，他们从其他社会人文学科中提取精华。近十年来，中国社会的人类学研究步入了空前的两难困境：一方面，人类学的急剧变迁使专注于中国问题的学者失去了对一般理论范式的及时把握；另一方面，反思人类学的出现使那些把中国当成“异文化”加以探讨的学者失去部分的自信心。

在中国社会的人类学研究领域中，先后出现了四大范式：社

区论、宗族论、区位论以及民间宗教论。这些范式的建构、解构和重构均是在西方人类学者的理论框架下进行的，而自五十年代以来，汉学人类学早已完全落入中国境外学者之手。不过，尽管汉学人类学自始至终未能避免西方认识论的支配，它的四大范式却不单纯是基于以西方中心的普同论而提出的。相反，耐人寻味的是，这些范式无不是以强调“中国独特性”为出发点的：虽然社区论来源于马林诺夫斯基的太平洋之行，但是它却被其提倡者视为“中国社会学派”的重要基石；同样地，虽然宗族论来自非洲人类学，区位论来自德国经济空间秩序理论，民间宗教论的出发点是西方的宗教观，但是，它们却分别被弗里德曼用来强调中国社会的独特性，被施坚雅改装成抵制“以朝代为周期”的中国文明史论，被宗教人类学者披上“本土符号体系”的外衣。

不少学者认为，社会人类学的基本特点是文化相对主义。的确，自功能主义产生以来，人类学者便有着强调不同文化自身存在价值的倾向。然而，这并不说明人类学者没有认识论支配的天性。事实上，对于任何人类学者来说，一般人类学理论范式和文化独特性范式之间的张力都是内在的。人类学强调在“地方性知识”和“社会科学理论”之间达成一种协调，主张让“当地事实”来说明理论问题。一个世纪以来，所谓的“地方性知识”向来是西方对“非西方”的看法，而所谓“理论”则向来是西方人的分析框架。数十年来，汉学人类学者所感受的内在张力主要起源于“中国事实”与“西方理论”之间的“讨价还价”关系，这种关系的背后是一种时隐时现的国际文化权力格局。

萨伊德对西方的“东方学”的批判完全适用于汉学人类学的批判。与其他门类的“东方学”一样，汉学人类学的话语受制于一定的权威制度和认识论霸权。当汉学人类学者把西方理论范

式运用到中国来时，他们的实践就是一种文化霸权的实践。当他们强调中国独特性时，表面上情况较为复杂，而实质上却是这一霸权的另一面，即对于被西方学术符号支配的文化的"宽容"和"拯救"。

本书的主要内容为前面七个章节所展开的学术述评。这些学术述评有各自的主题，每个章节都具有一定程度的独立性，笔者也没有强求自己用"学科导论"的模式来安排本书的内容。不过，这七个章节总体上代表着两条思考的线路：第一条线路是对现存汉学人类学四大范式的述评，这一线路的思考主要在第二至五章中展开；第二条线路是对汉学人类学与一般(理论)社会人类学的关系的评论，这一线路的思考主要在第一、六、七章中集中进行。当然，在全书的各章中，它们是交叉和连贯的。

我在引言中指出，写作本书的目的在于求取"他山之石"，而我把这里所说的"他山之石"理解为对西方理论的了解以及不同学派之间的沟通。学术理解和沟通的基石是对范式和概念的认同以及在此认同基础上展开的理论批评，我所说的"他山之石"指的就是对域外确立的范式的识别和批评。西方汉学人类学给我们留下的经验不只是它在几十年的中国探讨中建立起来的理论和方法，而且还包括了它在长期的学术探讨中面临过的问题和已经步入的困境。"中国事实"和"西方理论"之间的张力所引起的表述问题以及反思人类学所揭示的困境，就是西方汉学人类学留给我们的经验的重要组成部分。

汉学人类学的问题和困境的根源是文化格局中话语权力的不平等关系，即中国作为"对象"在社会人类学中的"对象化"和在认识论上的"被支配"。在本书的后两章，我提出了汉学人类学与一般理论的对话障碍和本土人类学的问题。正如我在第一

章中力图指出的，汉学人类学代表着西方汉学“社会科学化”的一大路径。十分矛盾的是，正如我也已经在该章中指出的，区域性社会－文化研究的“社会科学化”潜在促成西方认识论支配的可能性。这种矛盾现象恐怕只有等到世界文化格局充分转型之后才可能消解了，在目前的状况下，我们只能在其局限之内展开批评性和反思性的思考。

在我看来，现存思考采取的两种最主要的路径是：(1)对文化的多种可能性和历史发展线条的交叉性的省思；(2)对“异文化”研究的“本土化”。在本书的许多章节中，我都提到一个批评性论点，即汉学人类学者对现代性对中国文化的冲击向来没有深入探讨。出现这一缺陷的主要原因是汉学人类学者倾向于把中国当成“自在的文化”，他们忽略了一个事实：中国在世界文化格局中的地位变迁是他们“参与观察”的最主要场景。换言之，本世纪汉学人类学者观察到的中国社区、宗族、区位体系以及符号体系已不再是“自在”的体系了。七十年代以来的社区研究指出，中国社区对“大社会”是开放的，而不是“分立群域”；弗里德曼指出，中国民间宗族是大社会中复杂权力结构的产物；施坚雅认为，代表中国的社会结构特点的是宏观区位体系，而不是社区和国家；民间宗教研究者主张，应在“大小传统”的关系中考察汉人的仪式和信仰。在一定程度上，这些都是值得肯定的论点。不过，它们缺乏对传统国家转向民族—国家此一过程的考察，也就无法反映中国的社区、宗族、区位、文化在现代性全球化和国家化过程中的实际遭遇。

区域人类学研究的“社会科学化”可能导致西方认识论支配(施坚雅的经济空间理论就是这种支配的例证)，强调“中国独特性”可能导致“文化他化”。为了避免这种两难困境的复制，汉学

人类学者急待对不同社会－文化体系和历史发展线路在同一时空坐落中的并存与互动加以反映，而要做到这一点他们有必要将自身的知识体系和身份放置在文化格局中加以深刻的反思。对此，本土人类学者的视角将扮演重要的角色。本土人类学者置身于自己社会的生活世界中，他们对本土观念体系的社会运用有着深入的理解，对于不同文化体系和社会制度的互动所造成的生活方式变迁也有着切身的体会。在此情况下从事社会－文化研究，使他们能够主动避免西方人类学的理论简单化和文化理解上的“浪漫式逃避”。在第七章，我论述了本土人类学在西方的试验中涌现出来的一批可贵成果。对于汉学人类学来说，本土化的试验也将作出同等重要的贡献。

然而，任何卷入社会－文化表述的知识体系都难以避免权力结构的制约作用。“异文化”研究受制于国际文化权力格局，“本文化”研究则可能受制于国内的权力格局而难以作出客观的描述。从这一角度看，反思人类学依然可以为我们提供对知识的社会价值进行重新思考的依据。汉学人类学的本土化目标不在于造成一种“反西方”的人类学（或“颠倒的东方学”），而在于通过理论和文化沟通促成一种真正意义上的社会科学的成长。在建构本土社会科学的过程，学术和学者自身社会位置的省思以及通过识别“他山之石”所获得的教益将是不可多得的器具。

## [附录 1]

# 作者社会人类学研究简况

1992 年，作者（简称"王"）与研究中国的英国社会人类学教授王斯福先生(Stephan Feuchtwang，以下简称"弗")作了一次关于中国人类学研究取向的对话*。这次对话的简要内容如下：

王：自 1979 年以来中国人类学得以重新提倡。但是由于过去三、四十年的空白期的影响，中国人类学者正苦于如何发展这门学科。为了宣传人类学的理论与方法，许多学者努力去说明人类学的应用价值。但是，社会对这门学科的了解仍然是一知半解。从事人类学教研工作的人，由于对国际人类的状态了解不足，也苦于如何下手研究人类学，使人类学走向社会。

弗：你刚才所讲到的情况，过去我已通过学术报道略有所闻，据美国到中国访问的学者的介绍，改革以前中国把人类学分化为考古学、民族学等进行研究。考古学和历史学合并，而民族学被误译为"少数民族研究"。现在，其意图，估计是为了引进西方的一些学术概念，加强国际学术交流。这是一个令人兴奋的现象。但是，据说目前中国人类学者

* 原刊于《广西民族学院学报》，1996(2)。

仍把自己限制在古代进化与少数民族的研究。在西方，研究中国的人类学者及其他人类学者，一般比较侧重汉人社区的调查研究。中国如果要发展人类学，我看也要开始着手在汉人社区进行调查并在此基础上探讨人类学。

王：这一点我是接受的。1920－1940年代，中国已经初步发展汉人社区的研究。当时的费孝通、田汝康、林耀华等人都在国际人类学的影响下从事汉人社区研究，也对国际人类学作出了相当重要的贡献。1940年代之后，港台人类学者继承了当时的传统。中国由于受苏联学科体制的影响，采用苏式民族学方法，造成了本文化研究的落后局面。现在，重新发展汉人社区的研究，我看是适逢其时。目前，汉人社区研究在中国还不很发达。人类学者从事汉人社区研究的也不多。主要的阻力来自其他社会科学。如若干社会学者和民俗学者认为人类学如果研究本国的汉人社区，就是重复社会学和民俗学的工作。

弗：这种学术偏见完全不必要。研究中国科学的确不仅是人类学，还有社会学、民俗学、历史学等等。可是，人类学者可以发展出比较独特的概念和方法。人类学在研究中国时有两大特点：一是运用一般人类学的概念，二是采用微型社区的调查法。比如，汉学人类学者运用“社会”、“文化”、“个人”的概念来看汉人社会，发展出一系列对中国人民的社会与人文景观的相当有意思的理解，对西方人类学发展有帮助。中国人类学者可以进一步探讨这些概念的可运用性。如，你们可以看看汉人社会里人们如何理解社会、文化和个人的关系经及社会与文化如何具体地运作。这些研究与社会学的与民俗学的研究大不相同，是独具价值的。

再者，人类学调查研究方法是社区调查，与社会学与民俗学都有区别。人类学比较擅长以小见大，社会学和民俗学则缺乏这一专长。

王：在谈整个中国人类学的发展时，也许不能仅仅谈"汉人社区"的研究因为这似乎给人造成一种印象，好像人类学就是"汉人社区研究"。人类学是两个方面——对全球区域文化的描述与分类和社会文化的理论——的结合。只是像你这样一个从事中国研究的人类学者才侧重于汉人社区研究。当然，由于国界的划分以及财政的问题，中国人类学者不可能对全球的区域文化进行全面的研究，因此，有必要侧重本土文化的研究。目前，中国人类学者的任务，在我看来是多了解世界人类学理论，并着手研究本土文化，二者缺一不可。

弗：我完全同意。西方人类学对区域文化的研究，基础是殖民时代产生的殖民地管理需要，后来又与世界政治局势有关。估计，中国目前和今后相当长的时间将不会有类似的需要。因此，中国人类学的发展要与西方略有不同。这是势所必然。我们合作发表在《辩证人类学》的文章，就是试图在这方面作一个探讨。在文中，你我的观点是一致的。也就是，中国的学术传统重政治，而西方人类学比较追求超脱于政治现实。如果中国人类学者能融合这两者，会发展出有意思的研究。

王：最近几年，我在英国读到许多最近出版的研究，体现了类似的趋势。如：法国的 Pierre Bourdieu 的文化实践论、美国近年来形成的 Writing culture 与 cultural critique 的看法，都是人类学理论与有意识的批评政治理论的结合。

中国可以做类似的试验。西方人类学是以研究异文化为中心的。新派人类学者认为研究异文化，要较有意识地对本文化作出反思。中国人类学如能通过研究非中国文化如西方文化对本文化作出反思，也是有意思的工作。

弗：你对 cultural critique 的兴趣很大。我看是好的方向之一。当然，也不要因过于发展这一倾向，而忘记了社区研究的重大意义。比如研究社会中人与人互相合作、支持的方式，研究人们的信仰与意识形态，研究人们的历史感都有助人类学的发展。而且较 cultural critique 更实际而乐观些。中国社会与文化有许多西方缺少的东西。如果中国人类学者能将之介绍给西方，那一定是一个大贡献。

王：作为一个异邦来的人，会把"土著文化"浪漫化；而作为一个"土著"，对本文化自然会有较复杂的态度。林语堂曾热衷于向西方人推广中国绅士的生活方式。他的研究，类似于你所讲的东西。我个人的兴趣与此略有不同，我比较关心我的祖国的未来发展，因而常常考虑人类学如何为之作出贡献。我现在认为中国发展人类学的意义不在于让西方人学习我们生活方式的若干成分，而是让我们的人民多了解自己的文化与实践，多了解自己的文化在人类史中实际地位。

弗：我看这两种取向并不互相冲突，而能互相补充。对文化的高度兴趣，会引起人们切实地去了解一个民族和社区。这样，不仅对西方人类学与文化知识有好处，还对你所讲的 cultural critique 有好处。批评的态度首先是一种分析的态度。因此，作中国人类学研究要首先研究人们的社会关系、行为、价值观念等，研究中国，还要重视历史与当代社

会研究的合并。对汉人的家族、民间宗教等进行比较历史的，又有人类学意味的探讨。

王：今后如果有机会、时间和能力，我作为一个从事人类学研究的中国人，不仅会研究汉人的社区与文化，还会有兴趣研究西方文化如英国文化。比如，我很想了解西方人的宗教、社区感、公与私的观念、对世界的认识、家庭与族亲关系与汉人的“杂神”、村落地域、公与私的观念、宇宙观、家族有何异同。更进一步，在西方的小型社区作一次 ethnographic 研究，也会有意思。

弗：这是一个有挑战性的想法。以前听你说费孝通 1930—1940 年代曾利用访英、访美的见闻写成文化评论书籍。现在，这类研究仍然会有吸引力。当然，在英国，更多的人类学者希望看到对非西方文化的描述。但是，对于中国读者来讲，对西方文化的描述会更有意思。当然，上面你我都已说到中国人类学者从事这类研究会受财政等问题的阻碍。

王：理想与现实的分离是令我苦恼的事。但是我至今对于文化人类学仍是抱有强烈的期望，为它在中国的发展而振奋。最近中国文艺界已开始注意的“文化”问题。我们上一次写的文章谈到令人感兴趣的“文化热”与“第五代电影”。据作者与导演的回忆，这些作品是有文化人类学的倾向的。但中国人类学界对此还没有作出应有的贡献。民间社区与文化的调查，看来还要一段时间才会为更多的人所推崇。不管研究东方还是西方，深入的如吉尔茨所讲的“浓厚的描述”是时代所需。

弗：应该指出，中国人类学的发展对中国社会经济改革

会有很大的帮助。比如，我们现在的合作研究计划，据你所知就是探讨改革以来中国农村社会互助与传统的转型。它对了解中国社会的基础及对社会经济改革有莫大的贡献。这样的研究是透过深入的地方性调查展开的。它对中国政府从事改革有很大意义。

王：你的话提醒我注意 William Skinner 的区域理论。这个汉学家采用文化人类学的理论，结合文化地理学的概念，强调研究中国区域文化体系。中国人类学者如能对他的框架进行修正、深入、建立关于汉人社会经济与文化区域的完整的 ethnography 系列，便是对中国改革的一大贡献。原因是中国改革提出了古老的“山海经”的问题。对各地不同的生态、人文、传统、社会的特点的认识，有助于改革更好地在不同环境下实施。而人类学者，正是区域文化的专家。

有心的读者从上引的对话可以觉察到，虽然我与这位外国汉学人类学者在许多方面意见一致，但是我们也有一些分歧之处。对话中出现的最初差别在于：这位英国汉学人类学者对中国人类学的期待是，要我们与他的汉学人类学同行一样，专注于汉人社会的人类学探讨；而我的意见是，中国人类学者不仅要了解汉学人类学，还要对整体人类学有一个说法。但到了对话的后一部分，我的对话者基本同意了我的观点，而我也接受了他的看法（主张目前中国人类学者的要务是对某些汉学人类学主流理论进行反思）。现在看来，我们通过对话达成的若干看法还是有效的。中国人类学的发展对中国以致于世界人类学、社会科学的思考将具有的意义自然是不必在此重复的。就目前来看，费孝通主张的本文化—异文化兼容观、参与观察法与社会观照问题、本土社会模式，依然值得我们进一步探讨。我自 1984 年

开始研习人类学,1987年至今专门探讨社会人类学理论及其在中国研究的运用。在这一段时期里,逐步形成几点个人的看法。其中,大部分看法深受费孝通对中国本土人类学的论述影响。不过,由于我所受的训练的关系,因此在我的现存研究中也含有大量来自于西方社会人类学和我个人经历的成分。

有人说,人类学研究不仅是一种理论的旅行,还是空间上的旅行。时下,我刚刚走过的一段路比起许多前辈短暂,但对我本人来说,是一段相当有意义的旅途。这段旅途严格说不是人类学的探险,不过却与这个人文学科有密切的关系。对我起启蒙作用的不是引进功能主义理论的"燕京学派",而是东南人类学的开创者当时已故的厦门大学人类学家林惠祥教授的神话学与文化人类学著作,他的理论是美国历史文化学派的中国化成果,对我的吸引力主要在于它对民间和区域文化模式的关注。我于1981年进入福建厦门大学,在人类学系就读考古学与人类学。大学毕业以后十年,我在厦门大学研究生院就读文化人类学硕士课程,研究中国东南区的地方与民族文化。

我对社会人类学的接触,开始于研究生期间对费孝通的社区研究和乡土中国的结构与文化变迁论述的阅读,但更重要地是发生于我在社会人类学的大本营英国留学的期间。1987年我前往英国伦敦大学东方与非洲研究学院(SOAS)社会学人类学系攻读社会人类学博士学位,我在伦敦大学读过各种社会人类学原著、上过社会人类学当代潮流、社会人类学原理、经济人类学、政治人类学与象征研究、家族制度、汉学人类学等课程。后来,我利用1990至1991年在家乡福建泉州的田野调查一年所获得的资料,写成博士论文。

我的博士论文(*Flowers of the State, Grass of the People*:

*Yearly Rites and Aesthetics of Power in Quanzhou, Southeast China, London University, 1992*)是有关家乡泉州市城区的社会时空制度的探讨。之所以选择一个城市从事田野工作,自然有偶然的因素。不过,我当时的主要考虑来源于对弗里德曼提出的"文明社会"的人类学的一些看法。他主张,中国是一个有历史和国家的社会,因而,中国的人类学研究应是在社区之上进行的历史和人类学的综合探讨。我的初步看法是,要在中国社会寻找可以反映"复杂文明社会"特点的区位,而有历史和国家力量存在的城市是合适的地点。在泉州,我的历史和人类学调查焦点在于国家与民间仪式,我发现这两种仪式均代表一定的时空文化(即文化界定的人文活动时序和社会区位的制度),但二者的关系错综复杂,有兼容也有矛盾,反映了中国社会中不同社会力量对历史和现代性的不同界说。而这一些现象恰好是所谓"有国家和历史的文明社会"的主要特征。这部博士论文的原意在于促使研究中国社会的人类学者着重考察国家—社会、历史—现代的并存现象。

完成博士论文之后,我在英国经济与社会科学研究委员会(ESRC)资助的"中国农村社会互助研究计划"从事博士后研究工作。完成该研究计划后,我又在爱丁堡大学人文社会科学院从事中国传统宇宙观方面的博士后研究。1994 年 9 月至 1995 年 12 月,我归国在北京大学社会学人类学研究所从事博士后研究并兼任伦敦城市大学社会科学院研究员。在几年来的博士后研究工作中,我注重结合人类学、社会学、历史学的取向,探讨中国社会与文化及其变迁。所做过的民间互助、宇宙观、社区权力等方面的研究,都是围绕中国的国情与传统和现代化历程而展开的。通过近年的学习和研究,我认识到在我国建设社会人类

学这一门具有深厚传统和现代精神的人文学科，需要做三项不可分割的工作：(1)社会人类学一般理论与方法的建构；(2)中国社会的人类学研究的具体展开及此一研究对一般人类学的潜在贡献的探讨；(3)发展泛文化的比较研究与跨文化学术概念交流。我的工作主要是针对上面所讲的第二、三点进行的。与其他人类学论文一样，我近年的具体研究充满地方性特色。不过，通过地方性的深入探讨，我们不只是为了坚持人类学的方法论，而且是为了以详实的人类学描写，回答一些理论问题。例如，中国社会的组织特点在何处？如果中国社会具有其独特性、规范性论述是否与中国的地方性知识相匹配？中国社会的人类学研究是否对一般人类学有潜在的贡献？本土概念是否可以发展出社会科学概念？我相信，只有在回答这一系列问题之后，我们才有可能说我们已经对马林诺夫斯基预言、弗里德曼界说、几代人类学家为之奉献的"社会人类学的中国时代"负了责任。

最近，我总结在英国博士后研究期间对福建地区进行的半年社会人类学调查资料并重新在原来的研究地点做了十个月田野调查，写出了《社区的历程：溪村汉人家族的个案研究》(1996)一书。在该书中，我通过对一个福建家族村落的历史、民间信仰、地方制度、经济改革、社会互助、现代化等方面的全面而细致的考察，反映传统与现代的复杂关系，并初步对中国社会的人类学研究的认识论考察。以往的理论假设认为，随着工业化的成长，民间文化会随之消失。我国的社会现实表明，近年来农村的工业化发展很快，但是民间文化、宗教信仰、传统社会组织等等并没有消失，而是不断表现出巨大的生命力。这一社会现实对过去的现代化和现代性理论，提出了问题。现代化问题所引起的有关人类学认识论思考，进一步导致新的历史观的出现。就

中国东南区的社区历程而论，我们发现现代化理论只是各种变迁观的一种。它是从西方引进的单线演化论的一个种类，与汉人社区客观的历史进程并不一致。在社区中，变迁不是单线的，而包含了各种社会力量（如现代民族－国家、区域的文化精英、社区的头人、地方的民众）及其各自的历史记忆的并存与互动。人类学者在调查和写作过程中，也在构造一种历史。西方人类学者可以在远处观望中国社区历程的进展，用简单化的线性论描写文化变迁。而作为变迁社会的一员，本土人类学者无法避免采用一定的价值评判对他的社会进行评说。由于我们所见到的不仅是变迁的外在历程，而且是它的内在创造，所以本土的人类学不是关于传统的现代替代物，而是关于不同的社会文化模式如何并存于同一个空间。

同样的并存观，也存在于社区的权力结构之中。弗里德曼曾正确地指出，在简单社会社会人类学研究发展出来的概念与方法，不足以用来研究中国社会，因为中国社会中权力的分化很重要，它不像东非的努尔、西非的泰兰西、西太平洋的特洛布里安德，他有国家和社会分层。他力图通过描写中国社会中国家、社团、家族的并存，对传统人类学社会理论提出质疑。然而，在他的具体分析中，却具有讽刺意味地忽略了权力的多样性。他的弱点并不是出于疏忽，而更重要地是出于这位西方的东方学者试图为他的读者建构一幅整体的中国文化图像。我在博士后期间进行的社区权力结构研究在很大意义上补充了弗里德曼的不足。人类学研究所发现的资料说明“权力”的创造与一定的政治、经济、象征体系有关。我于 1994 年发表的“中国城市作为宇宙图像”一文（“Quanzhou: The Chineses city as cosmogram”, *Comsos*, 1994, 10:2:145—170)，特别讨论了宇宙观的象征体系

在如何与传统中国政治、经济与居住中心揉合起来构造社会的权力中心。1995年，我发表的“晚期中华帝国地方、行政与地域崇拜”（“Place, administration, and territorial cults in late imperial China”, *Late Imperial China*, 1995, 16:1:33—78）一文继上文的主题，重新提出中国区位体系是象征、行政与经济力量结合的产物，批评了施坚雅的理性经济人概念。1994年至今，我一直从事“中国民间权威模式的研究（闽台比较）”课题研究，力图通过考察中国实例指出西方“权力论”的弱点。这一研究的结果，将有助于阐明中国社会中权力构造的多重性特色，以及这种特色对社会人类学探讨的理论冲击。

我的研究还包括另一个主旨，即提出西方的社会科学概念是否可用于中国社会现实的问题。诚然，进一步的实证检验仍然是必要的。不过，我深深感觉到回答这个认识论、方法论问题，要求多角度的探讨。举一个例子说，本土概念是否可以被“翻译”便是一个急需解决的难题。我在“历史、情谊与互惠”（刊于庄英章、潘英海编《台湾福建社会—文化研究论文集》(3)，1996）一文中，探讨了中国民间“人情”的概念的社会学与人类学含义。我力图用文化语义学（cultural semantics）解说这个社会生活中十分重要的概念，在这样做的过程中，我发现西文中并没有一个单一的词汇可以完全表达“人情”的含义。“互惠”可能是一个较好的选择，但是“人情”的含义比它广泛得多。现在的问题是，如果“人情”这一类本土概念比“reciprocity”（互惠）这种西方学术概念更易于表述中国社会现实的话，那么我们是不是可以直接用它来分析中国？要回答这个问题，我们需要对更多的本土概念进行分析和试用。不过，有一点是肯定的，那就是这种分析对于建立社会人类学的中国学派有很大的助益。

回顾起来，我的研究概貌是这样的：我的博士论文从都市仪式和社会力量的关系研究，探讨中国社会时空的复杂性，对弗里德曼的“复杂社会”问题提出解答；博士后期间进行的中国民间社会模式的研究，目的在于通过本土观念与社会组织模式在大的制度变迁的架构下适应的探讨，反映中国社会与文化的传统构造与变貌；对宇宙观的分析，力图体现中国独特的世界图像与社会模式的揉合；近年对基层政权、民间社区权力的研究，是针对中国社会的权力多重性而展开的。这一系列研究似乎与现在的热门话题“应用”一词毫不相干。不过，我从前辈所学到的，是一种关注本土观念的精神。这种精神不仅具有学术价值，而且对于我们认识社会、服务社会也具有很高的价值。在某种意义上，只有付出这种本土的关照，我们才可以谈得上“现代化”与“应用”。社会人类学的重要性，恰恰就在于引导我们走向这种本土的关照。

在本土社会的范围内强调文化和权力的多元化，与目前大受第三世界知识分子青睐的“本土主义”思潮有所不同。我的研究目的是，试图在有限的范围内从本土社会的素材提炼出具有社会人文科学意义的理论，并以此为基础为正在受到全球化和国家全民文化冲击的民众（草根）文化说点话。我的追求不是要用本土素材来为解决知识分子的身份危机寻找乌托邦式的逃避方法。因此，对于外来的理论认识范式，我并不采用全然排斥的态度。相反，我主张对西来的思想加以吸收和消化。同样地，对于来自全球化的冲击，我也力图采取“正视”的观点，主张在本土社会范围内表现不同权力结构和文化的互动和并存。

与此相一致，尽管由于各种各样的原因我把自己的视野局限在本土中国社会，我对于传统人类学的“异文化”研究并不排

斥。我认为，中国的边际性少数民族研究有潜力发展出一种独特的文化并存观，只不过受理论的局限此类研究长期存在难以克服的问题。除了个别例外，中国人类学者（包括我本人）尚未对域外文化加以探讨，而由东方人来看西方人的视角对于国际人类学的转变将起重要作用。因此，对于此一方面的探讨，我也正拭目以待。

【附录 2】

# 现代的自省：村落中的理论对话*

六十年前，当费孝通教授步入他的学术生涯时，中国社会面临着一系列现实问题。从不同的角度对这些问题加以表述，论点可以说是形形色色的。不过，从本质上讲，它们无非均是有关中国传统的走向、现代化的冲击、或东－西方文化遭遇、社会变迁的问题。费孝通教授以不同的文体叙说了他的看法，而在那本享有国际声誉的作品《江村经济》(1939)一书中，他以社会人类学的笔调，精湛地展示了他的观点。在一段评论中，剑桥大学利奇教授以为，费著的主要优点在于它的"功能主义风格"，在于这种风格"本身富有的意味"。[1]其实，在我的理解中，这种评论部分是出于误解而提出的。费先生的博士导师马林诺夫斯基在《江村经济》的前言所说的一段话，才真正表达了费著的关切点之所在。他说：

> 费博士是中国的一个年轻爱国者，他不仅充分感受到中国目前的悲剧，而且还注意到更大的问题。他的伟大祖国处在进退维谷之中，西方化还是文化式微是人们面临的问题。作为一个人类学家，他知道重新调适的过程有多困

---

* 本文发表于潘乃谷等主编《社区研究与社会发展：费孝通从事学术活动六十年纪念文集》，天津人民出版社 1996 年版。

难。他也意识到，这一过程必须被建立在旧的基础之上，而且建设性的发展，务必是顺序暂进的、逐步的，并充满智慧的。他所关切的是，所有的变迁应该是有计划的，而且计划需要以坚实的事实和知识为依据。[2]

作为中国本土的社会人类学者，在费著出版半个多世纪之后去从事社区田野工作，我们可以被新的社会科学理论所影响，而以为田野工作和社会的描写不应再是"老的一套"，也可以在新的观察的基础上，认为现在的中国社会和文化的面貌与半个世纪以前的情形大不一样，因而我们的描写和论证也可以改变。不过，无可否认的是，虽然经过看起来很长的时间、说起来太多的"运动"，本土田野中的人类学者依然碰到"进退维谷"的困境，对这一困境的人类学评注依然也处在莫衷一是的阶段。在一般社会科学的话语中，人们以"现代化"理论框架来叙说时间的推移，而在社会现实的时空坐落中，世纪初的困惑尚未消失。同样地，费孝通教授对"计划需要以坚实的事实和知识为依据"的期望，因为没有得到充分的实现，所以依然是我们为之努力的目标。

在这一篇为了纪念费先生从事学术活动六十年的文章中，我报告来自家乡闽南地区的有关一个村落社区经历的素材。在"文革"期间，因为我的家庭所在城市泉州处在暴力的派斗中，对当时还是儿童的我与姐妹很危险，因此我们被送到外婆家。那是一个十分贫穷但远比"政治精英"充斥的城市平和的小村。离外婆的村落只有一里地，有一个著名的侨村，我家在那里也有亲戚，我在那里的表舅家住过一段时间。本文的内容，就是关于这个侨村的描写。当时的"运动"在村落中引起的一幕幕"戏剧"依然历历在目，村落中复杂的传统关系所导致的冲突和家族荫庇在大社会运动中对儿童所起的保护作用也令人难以忘怀。不

过，本文不是一篇“童年记忆”的散文。1990年在英伦研读人类学期间，回乡调查，有幸得到英国社会经济科学院资助，到童年住过的村落“参与观察”。我报告的将是这一研究的“发现”，而为此把与本论题有些关系的记忆暂时抛在脑后。

如果此文一如我的愿望一样具有一定说明性的话，那么我要说明的不是新问题(而且其代表性不是我的主要关切点)，我所做的是在费先生所说的“小型的社区”或“社会的时空坐落”[3]中去体验、论说一个他与其他社会科学的前辈早已讨论过的“老问题”：我们的传统走向何处？不过，随着时间的推移，我与近年力图反思旧的社会科学“单线模式”的学者一样，不再用单向进化的角度看问题，因而我切入问题的出发点再也不是传统－现代的过渡线。为了表达这种差异，我们不妨把问题反过来看：“现代化”的口号是不是解释一切的一切？我的村落调查和描写，将以对这个“倒过来的”问题的讨论为主旨。个人认识的局限性自然地会使我的讨论带有片面的特点，并且甚至可能使之出现误差。不过，作为一个个人的观点，在这里提供出来引起对话，却也不无益处。至于这篇论文的观点对费先生早已关切到的“计划的社会变迁”包含何种建议，我在尚无具体的考虑的前提下，以为这是构成为此类计划的“坚实的事实和知识依据”的潜在内容之一。

## “现代化”的理论局限

……在现代化过程中，我们已开始抛离乡土社会……

——《乡土中国》第14页

我在田野工作中遇到许多问题。其中,最为令我困惑的是:本来理论界以为现代化过程中,传统自然会消失;可是,自1979年改革以来,随着现代化的推进,民间传统仪式、信仰、社会交往模式或理论界称之为“迷信”和“旧事物”的现象却得以复兴。社会人类学者曾相信,他们是在“西方化”过程中“拯救”正在消失的非西方文化的一群慈善家,而我在田野工作中的观察是,传统文化并没有“正在消失”。我在后文将具体讨论这种矛盾现象的内容及其在我们解释传统和现代化理论中的意义。我将力图用“地方性知识”来讨论现代化与传统的关系,但是在具体描写和分析之前,有必要将现存的学术争论提前加以回顾。

在研究“非西方”文化传统与现代化的相关性中,西方社会科学界长期存在“经济人”理念与“文化范式”理念之间的论争。经济人理念源自于规范经济学和理性主义哲学,它主张全人类无论是西方人还是非西方人共享一种利益最大化的欲望和潜能,这种欲望和潜能在古代由于政治意识形态的制约,而没有被充分发挥出来,但在“启蒙”之后成为走向现代社会—经济转型的人类必由之路。文化范式论与“亚细亚生产方式”、韦伯的东方论以及人类学的文化相对论有密切的关系,它主张非西方文化与西方文明是不同种类的实体,前者是以绵延式的历史发展、社会结构和文化模式的道德化以及社区理念的文化支配为基础,而后者则存在或独有现代化剧变的动力、适宜于现代经济增长和资本主义发展的社会结构和文化模式以及个人理性主义这些特点。

这两种理念在十九世纪提出之后,产生了一系列理论后果。一方面,经济人的观点造成了一种进化论式的现代主义,即对新的社会—经济模式替代“传统”的全面信仰。另一方面,文化范

式的观点导致了一种欧洲民族中心主义的意识形态，把非西方社会的文化模式视为“阻碍”这些社会现代化的因素。前一种理论的代言人如罗斯托（Rostow）认为，任何社会（包括东方和非洲社会）必然逐步由传统的社会—经济模式蜕变为现代型的资本主义模式[4]；而后一种理论的代表如人类学家吉尔茨则认为，某些社会（如印度尼西亚爪哇、中国、印度等）中传统社会－文化模式长期延续，成为社会－经济的现代化无法克服的阻力，这些国家即使在外观上变成现代国家，在内容上仍然处于传统的状态。[5]

考察两种学派用以联想“传统”与“现代化”关系的线路，我们可以发现它们虽然在论调上有所不同，但是实质上是“现代性”的意识形态之衍生：不管是经济人理念还是韦伯或吉尔茨式的文化观，都把“传统”看成是与“现代”格格不入的文化模式。经济人理念认为对理性和利益最大化的追求是全人类的共通点，而在现实上持这一观点的学者相信只有在西方“启蒙”以后人才有可能“抛弃传统”并发挥“理性”的潜能。文化范式的观点在表面上似乎是为了承认非西方社会固有传统的存在合理性，而在本质上是为了把它们当成没有变迁动力的“顽固历史残余”的文化体系。现代化的理论貌似复杂，其实它的基本假设之要点却十分简单：（1）传统与现代之间可以划出一条明确的界线；（2）现代社会经济的建立必须建立在传统的社会格局的打破、旧的文化意识形态的消失以及新的社会格局与理念的形成之基础上；（3）传统力量的存在必然，或者说很可能导致现代化的失败。

简单的传统－现代的对照观和单线的社会进化论，曾被不同的社会、社会中的不同阶层视为自然而然的“道理”。受这一

系列理论－意识形态话语的影响和支配，社会科学界有关中国农村的历史与近代以来的变迁的讨论，同样地是围绕经济人和文化范式的争论而展开的。采用规范的“经济人”观念对乡民社会进行考察的学者，从农民的经济行为特点和市场结构出发，论证“理性”观念在农村社会的现实存在。虽然他们都没有直接地对农民传统与现代化的关系进行深入探讨，但是他们隐含一种适宜于现代社会—经济转型的“理性农民”观。在历史学的研究中，“明清资本主义萌芽”的论点，把十四世纪的中国视为现代社会－经济模式在中国农村的自发性发展之结果，更为明显地将西欧工业化的起始点，搬用到中国社会的研究中，也是把中国农民视为经济人的表现。与经济人观点相对立，有的学者从农村经济组织的非理性特点出发，论证中国社会“商品化”和“资本主义”成长的多重障碍，有的学者从文化传统的延续出发，说明“现代精神的缺失”。更值得注意的是，由于“传统障碍论”的传播，近现代本土意识形态和学术话语中发展出大量的“反传统”理论。

至今，不同形式的“现代主义”，仍然被一些社会科学工作者引以为“真理”。不过，近二十年来，学界已经开始出现一些对现代化理论的反思。这种反思的主要表现是“现代性”这一术语的出现。七十年代以来，许多学者不再以“现代化”一语来证实自身研究的价值，而转向“现代性”的探讨。“现代性”与“现代化”的差别，在于后者倾向于把现代社会的成长视为“自然”或“可欲”的过程，而前者则把这一过程和关于这一过程的话语，当成一种意识形态和权力结构加以反思。对于欧洲资本主义文化矛盾的研究，证明现代西方社会的组合，不仅包含与传统对应的“现代性”，还包含服务于民族—国家内部秩序及主权建构以及意识形态渗透的“历史性”。社会史学家霍布斯鲍和安德生发

现，西欧的现代化不单纯是工业化，同时它还包括与西方民族主义息息相关的“传统的发明”和历史感的强化[6]；同时，美国社会学者席尔斯（Shils）注意到，在许多处于现代化过程中的东方国家中，传统在国家的政治和民族主义意识形态的建构中扮演了重要的角色。[7]此外，更多的学者从现代性的内部组合出发，指出所谓“现代化”并不是单纯的“人类解放事业”，而是与全球化、资本主义世界体系、民族－国家的政治、新的权力结构的形成、意识形态的渗透形式密切相关的过程。

传统与现代化之间的复杂关系的发现，引发了社会思想界对经济人和文化范式理论的重新思考。学界逐步发现，这两种观念的提出，是现代化的政治计划的副产品，而不是理论自身的发明。近代以来，资本主义体系的全球化、民族—国家政治的兴起以及它们对新的意识形态的创设，造成对现代化理论生产和消费的需求。在现实上，并不存在彻底的传统和现代，这种两元对立的观念是符合一定权力变迁过程的知识结构。这一系列重新思考与中国研究有着很深刻的相关性。正如孔迈隆所指出的，近现代中国的历史在很大意义上不是社会转型史，而是农民文化被推为与现代性相对立的“旧传统”的历史。作为社会群体，农民有时被视为保守的力量，有时被“推戴为”革命的动力，对其在现代社会转型中的作用，可以有自相矛盾的界说。不过，农民的文化向来被划归为需要现代化改造的、或阻碍现代化的实体。把“科学”确认为“现代性”的象征，其结果是把农民的“迷信”界定为“传统”的代表。本世纪的一系列“运动”无不是以“科学”之“破迷”为序曲和结局的。而在现实社会中，这种两元的斗争并不真的是“科学”之与“传统”的对抗。近年来，杜赞奇和萧凤霞分别从社会史和社会人类学的角度证明，中国农村的社会

变迁与“传统的蜕变”没有太大关系，而与不同权力网络和文化意识形态的交织不可分割。

与此同时，对中国传统文化和社会因素在近现代经济变迁和建设的适应性的探讨，不仅对传统－现代两元对立的观点提出了质疑，而且揭示了“传统障碍论”的意识形态背景。这些探讨已经分别指出，在中国传统民间文化和社会形式中，存在“企业家理念”[8]、“工业主义精神”[9]、以及商业化潜力。对儒家文化与现代资本主义伦理的比较，也说明韦伯对中国宗教与清教的差异只不过是一种“遥远的想象”。[10] 进一步地，怀特(Whyte)最近对中国家庭在改革以来经济转型中的推动作用的研究，证明在特定的情况下，传统社会形式可以起经济动力的作用，而不一定是与“经济人”理念相对抗的东西。[11]

随着这种理论反省的出现，从事中国社会研究的学者与研究其他社会的学者一样，面临一系列有待进一步思考的问题：传统与现代是否可以两分？它们之间是否真的存在不可调和的矛盾？传统文化是否真的不利于现代化？现代化是否真的已在现实中打破了传统文化？等等。对这些问题的解答不仅需要大量的理论探讨，更重要的是需要对急剧变迁中的社会进行实证研究，而应列于这些变迁社会之榜首的是改革以来的中国农村。

## 闽南农村的社区观察

在现代社会里知识即是权力，因为在这种社会里生活的人依他们的需要去计划。

——《乡土中国》第88页

1989年以来，作者在社会—经济变迁十分引人注目的中国东南沿海的福建南部(闽南)的城乡地区从事社会人类学调查。闽南的厦门、泉州、漳州在八十年代以来成为中国的改革试验区，由于其经济发展的成功，被赋予“闽南金三角”的美称。这个大的经济区域依赖中央给予的特殊政策、传统的海外交流的途径和经验以及地理方位的特殊性，创造出较高的经济成长速度、大量的农村工业小城镇，同时导致很大程度的商品化和市场化，从而使人们对它的“经济现代化”留下深刻的印象。可是，令人感到矛盾的是，“经济现代化”并没有导致地方传统文化的消失，而相反却为传统民间文化的复兴提供了条件。根据美国中国研究者丁荷生的实地调查和估计，到1992年整个福建省重修的民间神庙多达三万个，每个县有三百到上千个神庙被修复，同时多数的家族村落已经恢复它们的祠堂。在民间的庙宇和祠堂被修复的同时，一大批传统的仪式和象征(如神像)也回到地方文化的舞台上来。[12]作者本人的调查证实，在泉州市鲤城区90%的民间神庙已被修复；在泉州的农村，每个村子都已经或正在修复村庙与祠堂。为了吸引海外华侨和台湾商人来闽南“寻根”、旅游和投资，地方政府也鼓励甚至资助地方庙宇的修复和地方节庆的组织。在民间和政府的双重驱动之下，闽南的地方传统出现了空前的丰富多彩的局面。

为什么经济的变迁和趋近现代化没有导致传统文化的衰落，而为传统文化的复兴所伴随？对于在地方上制定和实施政策的政府部门来说答案很简单：首先民间和地区传统的复兴与改革以来政府对“迷信”的控制的松弛有关；其次，地方政府为了吸引海外同胞回乡旅游和投资、发展当地的旅游业和工商业，主动地对地方传统的庙宇、祠堂、族谱等的重新建设和修整进行有

选择性的鼓励。地方政府利用传统来促进现代化的作法本身已经说明在中国的某些区域传统文化与现代化并不矛盾。对于离地区政府较远的村落,情况又怎样?诚然,政策的许可和鼓励是村落民间传统复兴的大环境和前提;但是,农民和农村的工商业者与政府官员不同,他们没有能够明确地说明他们复兴传统的目标,在回答作者的问题时一般以"祖宗如此如此做我们便如此如此做"为理由解释他们的行为。那么,尽管他们在主观上并没有考虑到传统复兴是否他们的一种"现代化"的问题,但是他们在客观上是否已经利用传统来为他们的经济发展服务?

要回答这个问题恐怕需要大量的农村调查,但社区的个案调查也可以反映现状的某些侧面。正如吉尔茨所说,"人类学的方法强调仔细的第一手材料的分析,以及对大型社会中小型社区的重点分析。这种方法对于研究经济发展有重大的贡献。它能够使我们用对村落、小镇及社会阶级的分析,来体现对一般社会过程的认识。"[13]我在社会人类学调查中体会到,村落的例子虽然有其地方的特殊性,可是它可以通过细致而"浓厚的描述"反映和检验我们所关切的理论假设。因此,在 1990 至 1994 年间,我选择在闽南一个经济较发达的村落晋江县金井镇塘东村进行个案调查,希望通过个案反映中国改革开放以来传统与现代化的互动、地方性制度与超地方过程的互动以及民间传统与官方政策的互动的某些侧面。作者在塘东村的调查分三个阶段:1990 年 11 月至 1991 年 3 月间,作者首次在该村从事社会人类学的田野调查工作,侧重考察当地的社会网络、互助形式与现代化的关系;1992 年 11 至 12 月,作者因研究民间宗教的需要重访该村;1994 年底因路过之便,作者在该村进行十天的短期访问。这三次调查和访问提供了作者了解村落传统和变迁的

依据，通过对所搜集的田野调查资料的整理分析，作者发现现代化过程中“传统的复兴”现象在塘东村也存在。与闽南其他发达地区的村镇一样，塘东村目前从各方面看已经开始根本性的社会—经济变迁。新的企业与学校的建立、新的公路的开辟、新的民居的建设、新的机器的引入，均处于中国乡村社会的前列。可是，伴随着“新”的东西的引入，亦产生了地方性传统的复兴：村庙、祖祠和旧戏台曾在“文革”中被破坏，近年已多数被修葺翻新，成为民众生活的“公共场所”；许多族谱在六十年代初被烧毁，现在已全部重写；宗族仪式和关系网的回归使旧的族亲关系和人情关系重新回到社会的舞台。我们可以运用在大的区域的调查所得出的结论解释塘东村的传统复兴的现状；不过，为了更有焦点性地探讨在一个特定的社区背景下地方传统的复兴与地方发展密切关系的具体表现，我们有必要对社区的社会过程进行较为深入的剖析。

## 塘东村及其地方传统的组合

从基层上看，中国社会是乡土性的。我说中国社会的基层是乡土性的，那是因为我考虑到从这基层上曾长出比较上和乡土基层不完全相同的社会，而且近百年来更在东西方接触边缘上发生了一种特殊的社会。

——《乡土中国》第1页

塘东村地处福建省南部海滨最南端，位于东石湾与围头湾之中，与台属之金门岛一水之隔。它北靠宝盖山，南面东海，村落民居依山势坐东北向西南沿海岸而筑。从行政地理看，塘东

地属福建省泉州市晋江县，是晋江县金井镇的二十个行政村之一，距镇区四公里、县城十五公里、市府所在地泉州鲤城区三十五公里。它与著名的经济特区厦门距离五十公里、距福建省府福州一百五十公里。与镇、县、市、省的交通，均由公路连接。塘东村人与闽南人一样，都讲闽南语，其名词及书写与普通话相近，而动词用法不同。声腔上，塘东地方语属晋江腔，而不同于台湾腔、潮汕腔、漳州腔、厦门腔及泉州腔。

作为一个行政村，塘东由塘东（行政村村委会所在地）、下寮、寮头、后埭、西鞍和山柄六个自然村组成。这些自然村虽然有姓氏杂处的现象，可是比较分明地依自然村落的地域划分为蔡姓、吴姓、谢姓、许姓和王姓的家族聚落（全是汉族）。蔡姓居民主要居处于塘东自然村，少数分散于其他村落；吴姓主要居处于下寮村、谢姓主要居处于寮头村；许姓主要居处于西鞍村；王姓则分居于西鞍村与山柄村。我的田野工作主要在蔡姓塘东自然村展开。蔡姓塘东自然村是塘东行政村中最大的自然村。塘东行政村的总人口是4700人，总户数为925户。蔡姓塘东自然村占有整个行政村最大面积的土地、人口（2782）和户数（564）占整个行政村的五分之三左右。从地理形势上看，塘东位居于行政村的中心，它也是当地市场、行政机构及学校的所在地。近年新建的环村公路使之更显要。

在我进入塘东实施社会人类学调查时，塘东村民委员会和侨务委员会在该村移民海外同乡会的资助下，已经开始编写村史的工作。虽然村史至今尚未面世，可是它所描述的历史与塘东的地方传统密切关联，与本人对塘东地方传统的认识有相似之处。如果我们要用几句话来概括“塘东特色”，那么我们可以说：塘东是闽南滨海乡土的一分子。它的地方社会—经济成分

十分多样化，历史上与东南亚有密切的关系，是“闽南侨乡”的代表性村落之一。塘东村的地方传统与社会，结合了传统中国汉人社区的地方认同、祖先崇拜、家族制度以及海外移民所引起的超地方性社会联系及其仪式性表现。

根据塘东蔡氏文坦房1985年重修的《家谱》的记载[14]，塘东蔡氏始祖原居于山东光洲府(胶东)。唐末迁居河南开封府固始县。南宋时入闽居福州，后由仙游县南下居青阳(晋江县城)，又从青阳分居于今塘东村，元朝以后逐步在该地繁衍发展成家族。塘东的村落大致形成于明清之交。根据乾隆版《泉州府志》和道光版《晋江县志》的记载。明清时塘东被编为泉州府晋江县第十四都。民国时，它受保甲制度控制。1949年后，塘东经历了互助组、高级社、人民公社的编制。1978年后，属中央政府农业部的乡镇县制度的制约。

施坚雅在他对中国社会的地理空间的研究中，主张传统中国的社会结构建立在民间市场网络(如村镇集市)与正式的行政地理空间(如府、县、都、里制度)的紧密联结上，而且前者是基础、后者居于次要的位置。[15]施氏的看法强调民间、非正式社会网络的存在与重要性，适用于塘东村地方传统社会空间的解释。在塘东村，虽然正式的社会网络对地方性制度的形成起了相当重要的作用，但是非官方的家族房支制与地域认同在当地社会、政治、经济和文化中扮演了更为重要的角色。塘东蔡姓的传统民间社会网络是以家族房支制度为基础的。

据塘东《蔡氏家谱》的记载，塘东蔡姓的家族房支制度形成于元朝、成熟于明清时期。塘东蔡姓的直接始祖为“东公”。他有二子，长子为“玉山公”。次子为“洪基公”。他们随父拓居塘东。“玉山公”传七个房份，为晋元、曰光、文明、龙可、德伟、养加

与尚禹。“洪基公”传五房份，为箴甫、学再、美俟、龙光与文坦。塘东《蔡氏家谱》所记载的房支制度并不只是一种称谓制度，而是反映了塘东村落形成以后当地民间社会组织的一般状况。传统的家族房支制度是自成体系的社会等级、社会均衡、地方性的地域认同感以及人民之间互相联络的制度。1949年以前，塘东蔡姓的房支（或“房份”）均设有“房头”，即房支首领的家户，负责处理房支内部社会关系、经济、对外事务、仪式等。“房头”制度还服务于保护本房支成员之间社会均衡的作用。同时，“房支”还与地域分类的认同相对应。塘东蔡姓的房支均在本房支居住区域建筑“角头庙”。“角头庙”崇拜各类“王爷”，如张王爷（文坦、文明房支）、黄王爷（曰光、美俟房支）、三王爷（学再房支）等。这些“王爷”亦被塘东人称为“份头佛”，与各房支的祖祠相对应。

当然，房支与地域崇拜并非塘东唯一的传统社会组织形式。桑格瑞已经指出，中国农村传统的地域观念系由地理空间的等级制度性所连结。[16]塘东村的地域认同的等级性连结，包括房支制度与村内地域分类制度以上，以及村一级及超村一级的家族与地域认同。这类认同主要包括三种情况：(1)同乡认同的存在；(2)塘东透过经济、社会及仪式的网络，联系到其他村落、镇和县；(3)透过移民产生广泛的“华侨关系”。

塘东蔡姓村民的总认同表现在村一级祖厝的象征与村庙及全村节庆的作用上。塘东蔡氏祖厝有两个：顶祠堂与下祠堂。位于村落偏北的“顶祠堂”亦称“小宗祠”，系属塘东从外地招入的从姓蔡村民的祖厝。蔡姓家户缺男子者，曾从广西、广东及福建其他县招入养子，早期养子从姓蔡，经繁衍成为若干家户的祖先，“小宗祠”即为这些祖先而设。但是，塘东最主要的村民集会中心是凌驾于顶祠堂之上的“下祠堂”。它又称“大宗祠”，地处

塘东偏南，其前有一个集市。明清以来，“大宗祠”一直是塘东原居蔡姓村民的祖厝。

明清时代的家族形成的基础不仅是血缘继承性，而且包容了家族史变迁中依附与合同的成分。[17]“上下祠堂”的划分，证实了塘东蔡姓在明清时期的认同是兼有继承与非继承的因素；同时，证实了全村认同是家族制组合的目的。祖祠的存在是中国民间祖先崇拜的表现。它提供了房支及村内地域互相联系的基础。“上下祠堂”的划分自然是塘东村内“大小宗”权力对立的表现。可是，它们的配对共存打破了村落内部房支与地域分化的格局，汇集了各房支及“角落”的力量，向村落以外的大社会展示出当地村民的团结力。祖厝的作用，还体现在它们所提供的市场空间上。塘东的市场位于下祠堂右前方，商人与顾客包括村民及塘东周围的其他村落如南沙风冈、西头、湖厝、宫兜、东热、山柄、后埭等。祖厝集市的联合起着联络本土地域/房支与家户的作用。

塘东的村庙与全村节庆亦起着创造本村总认同的作用。在塘东的西北部，有一座庙宇，当地人称之为“三乡宫”，奉祀“吴明妈”(据传为保生大帝吴本之妹)为主神。从功能的层面看，“三乡宫”与各房支的“王爷庙”崇拜是互相作用的。“王爷庙”起着村内地域分类的作用，而“三乡宫”则起着统一这些地域集团的作用。“三乡宫”的原意即多“乡”合一祀神，指塘东主要的几个分化的地域共奉一神。神作为一种象征，扮演了全村总认同的角色。除奉祀“吴明妈”之外，“三乡宫”还奉祀“昭福侯”，他的诞辰庆典，亦是创造全村团结性的机会。在塘东，“昭福侯”被称为“当境佛”，也就是保护塘东全境的神灵。他的生日那天，全村打扫卫生，并有抬“昭福侯”神像环游全村的“巡境”仪式。“昭福

侯"巡境的游行由全村村民参与，是勘定塘东与外界间边界的象征性行为，也意味着塘东村民认同的创造。汉学人类学者武雅士、马丁及王斯福[18]都注意到中国民间神的崇拜与汉人社会经验中对"官"的认识有关。他们同时指出，民间的神即是村外进村的官的化身。塘东的神谱也类似官谱。"昭福侯"可能是明清"千户侯"的化身；而各类王爷则是学朝廷封号的各地显贵的化身。民间宗教对王斯福所谓"帝国隐喻"[19]的模仿，是明清时期民间草根式认同之形成过程的体现。

与其他传统中国汉人社区一样，塘东村是地方性的区位。可是，这并不意味着我们可以把它看成是完全自我封闭的社区。在塘东，同姓的自我认同与团结是聚落形成的基础。在此之上，塘东还与外界有社会、经济及仪式的联系。乍一看来，这种对外的联系似乎是通过政府行政与科举。根据本人在泉州地区的调查，近代以前闽南地区的行政地理组织起源于明清时期的军事保护制度的民间化。在泉州地区，县以下的地方性控制是通过地理上的"都"的划分得以实现的。"都"即是军事上分类的制度。明清时期，塘东所属的区域（金井）分隶晋江县十一、十四、十五都（道光版《晋江县志·卷二十一》），塘东村本身则属第十四都管辖。"都"是晚期帝国的地方管制网络，它亦提供了塘东通过正式的途径向外联系的基础。与"都"的制度并行，科举制度也为塘东的对外联系提供了另一官方途径。《蔡氏家谱》记载了数十名历史上得过"大学士"、"邑庠生"、"都督尧禄大夫"、"朝议大夫"、"进士"等科举/封号的祖先名字。其中，一部分是假造的，意在光宗耀祖；另一部分则是真实的，证明明清时期塘东人的活动曾超过本地的圈限，进入封建帝国的政治圈子。在下祠堂，立有"国师"、"都

督"、"食二千石"、"祖孙进士"这些先贤匾额，表现了塘东乡人对其祖先自上而下、从外而来的政治联系的景仰。也证实了"乡土性"与超乡土的封建性是并存的。

透过军事管制之科举制度而形成的超地方性社会网络在实际上只提供了少数一些乡绅对外联系的机会，对于一般百姓并无实际社会效用。那么，一般民众的对外联系所采用的途径是什么？桑格瑞认为，汉人民间社会的网络主要是通过集市及由村落庙宇的分炉向高一级的中心庙宇进香，组成一种空间上极为重要的区域网络。塘东村对外联系的系统，也主要是通过市场的作用和朝圣晋香的仪式。塘东本村的市场中心，在大宗祠前面，其作用在于集散塘东的产品、引进他乡产物。传统上，塘东人还在经济上与围头村（在塘东的东南方向）及金井镇有密切联系，并主要表现于三个集市在农、副、渔业、小手工业的互通有无上。更重要的是通过地方特产的生产和销售，塘东村形成一个与闽南地区相联结的区域性交换渠道。到目前为止，学术界仍然流行一种看法，认为中国民间生产方式是以小型的、封闭式的农业为基础的。例如，"亚细亚生产方式"说主张，中国农村属"自给自足"式的小农经济。这一理论不能解释塘东的地方经济传统。塘东是一个小型的社区，可是它不是一个"封闭式"的社区。这是因为塘东的经济传统虽然有"小农"的成分，但是还包含非小农式的"讨海业"与海外移民。所谓"讨海业"指的是：(1) 牡蛎收卖；(2) 紫菜生产；(3) 盐业。在塘东，牡蛎是种五瓣式的壳类海产，称"五瓣蛎"（一般海蛎肉体为四瓣式）。塘东附近海面的山礁石常附生紫菜，当地人将之晒成紫菜干，销往闽南各地。此外，塘东人还利用海水晒盐。海蛎、紫菜、盐成为塘东三样最主要的土特

产。这些土特产的生产不仅具有经济效益，还使塘东村与闽南各重镇联系起来、成为互通有无的圈子。

以塘东与围头为中心的各聚落所形成的地方性网络，与仪式网络之间的相互联系表现得十分明显。农历七月在晋江称为“鬼仔节”或“普渡”。七月十三日轮到塘东与围头祀鬼。塘东与西鞍、下寮—寮头、湖厝—东石—西头、宫兜—东营—山柄—后埭和围头，形成一个七年一度的轮流祭祀周期。该日，一乡轮到为这个区域的七个集团做普渡，即大摆宴席祭鬼，并邀请他乡亲友来访。祀鬼的地方性合作，表现了社会经济方面塘东－围头所属各自然村落在贸易、通婚、仪式上密切联系的传统。值得注意的是，塘东与金井镇现在的镇区间的联系主要是通过行政与市场，仪式上的表现则显得微乎其微。从市场的角度看，塘东可能属金井的下级。可是，这种“上下”关系在仪式上并无表现。塘东的祖厝引晋江青阳为当地“衍派”之源。全村祀奉的“昭福侯”并不是金井镇中神谱的分灵，而是南沙冈的分香。

塘东村对外的联系还超过闽南地区，而到达澎湖、台湾及东南亚。塘东人经海上向外联系，可能开始于泉州港的衰落期，或更恰当地说，开始于泉州港从宋元官贸港向对外走私和移民的小型港口转换的时期（明代以降)。在明代以前，泉州地区对外的交流被官方允许，形成以泉州港为中心的区域经济体系，闽南的农村变成为泉州的海外贸易提供产品的经济支柱。明代以后，由于“禁海”政策的实施，泉州港逐步衰落，代之而起的是民间的大量小口岸和大量的海外移民，塘东成为当时的小口岸和移民基地之一。[20]由于十九世纪至二十世纪上半叶抗战帝国主义经济的冲击，民间贸易逐步于1940—1950

年代衰落，而海外移民则因本土政治的不稳定而持续发展。经过历代海外移民，塘东本村只有全家族人口的一半，而一半人口生活在海外。在海外的塘东人的人数，发展到目前已超过三千人。塘东人分散居住于东南亚各地，在菲律宾有较集中的居住区，并于1921年组成"菲律宾锦（塘）东同乡会"，起到了联络塘东在菲华侨及扶助家乡的作用。

塘东的地方性社会－经济制度和网络以及社区的象征仪式的形成，离不开与移民到海外的塘东人之社会、经济、文化的联系。从仪式的层面看，海外塘东人崇拜蔡氏宗族及各房支的祖先，并没有造成宗族、房支制度的分裂。祭祖活动在海外定期举行，所祭的祖先与塘东本地一样，并强调先灵在故乡的根的意义。自明清以来，塘东广泛地存在"侨汇"经济与概念。所谓"侨汇"指的是海外塘东人向家乡邮寄或托寄外汇，支持乡人生活与建设。因而，"侨汇"的意义不仅在于通货，而且在于它是在经济上、社会上、感情上联络海内外塘东人的媒介。

## 地方传统在现代化中的角色

强调传统力量与新的力量具有同等的重要性是必要的，因为中国经济生活变迁的真正过程，既不是从西方社会直接转渡的过程，也不仅是传统的平衡受到干扰而已。

——《江村经济》第1页

自十九世纪以来，中国农村地区的民间传统便已受到不同政治和意识形态的冲击。最早认为民间传统"落后"的是西方殖民主义势力的一部分传教士，他们看到中国文化的浓厚的

“异教徒”色彩以及它与基督教精神的格格不入的特点，于是主张必须将之消灭并以基督教文化取而代之。民国成立以后，以建立一个现代民族－国家为口号，中国社会中的现代党派和“漂浮”的知识分子阶层，继承了西方文化的“落后”、“传统”、“现代”的概念，用它们来描述和批判民间的“封建传统”，使农村社会的地方传统成为“现代化的敌人”。无论是利用民族资产阶级和社会精英分子还是驱动农民进行现代政治建设的意识形态，都对农民的传统文化有“改造”之本意。在充满本世纪色彩的“现代主义”意识形态的引导下，政治对中国汉人社区的传统持续地起着冲击作用。五十年代初的“土地改革运动”，容忍并利用了部分的地方传统。可是，1953年至1958年间，政治开始把地方社区的制度与经济纳入全国性的集体化运动；1960年代初到1970年代中期，从“社会主义教育运动”到文化大革命，国家采用“极左”路线，试图把文化的彻底变革强加至全国的每一个角落。

在长期的文化冲击下，地方传统出现了一段严重的空白期。我在塘东的调查证实，到1976年当地的庙宇已荡然无存、祠堂虽在，但被改造成仓库、家谱被烧毁的居90％、传统的市场为供销社所取代、明清时期的多种经营为单一的农业所排挤、海外关系的联络极少起作用。在改革的十几年中，国家推行“社会主义现代化”和农村经济改革政策，把小型的、封闭式的农村社区转变为国民型的经济－社会的意图，成为新时期政治的特点。与其他汉人社区一样，塘东的现代变迁经历了一条曲折的道路。当我在塘东实施社会人类学调查时，塘东已逐步进入现代化的轨道。与中国其他社区一样，塘东的初级现代化主要建立在工业化基础之上。根据村政府的报表，在

1950—1970年代，塘东的农业占经济成分的比重的80%。发展到1990年，农业仅占20%，而商业与具有商业性质的海产业跃居80%左右。当今的塘东，许多家户以养殖加工海带、紫菜、海蛎为生计；有20%的家户开办小商店；有20—30%的家户从事轻工业生产。塘东是福建省最早引进电脑绣花装置的村子，现有三十余台电脑绣花机，资产达二千多万元。

在研究乡民社会的现代化时，大多数社会科学家认为所谓"现代化"即是民间社会—文化的消失。例如，韦伯主义者认为，现代化是新的制度化的宗教文化的产生及其对民间传统的取代；涂尔干的社会学派认为，现代化是大众社会与分工合作社会对社区型的社会的取代；社会人类学者雷德菲尔德等人认为，现代化是"小型的"、"孤立的"、"没有文化而有共同祖先"的社会向大型的、开放的、有文化的社会的演进。[21]这一系列的现代化理论虽然偶尔受到学术界的批评，但迄今为止在社会科学界占据支配地位。例如，英国的吉尔耐自称为新派文化人类学者并对传统的社会科学抱批判态度。可是，当他讨论到"工业化"与"现代化"时，却认为现代化社会的要求，是认识与经济的不断增长，地方文化的全民化以及新的教育传统的建立。换言之，对吉尔纳来说，现代化即是新型教育与国民经济对民间文化与地方型社会—经济的取代。[22]

事实是否果真如此？至少对于类似塘东村的农村地区，我们可以得出一个否定的结论。在塘东村，现代化的过程并没有摧毁地方型的民间传统与社会，也不意味着"小型的"、"孤立的"、"只有祖先而没有文化"的社会向所谓"大型的"、"全民的"、"有文化"的社会的演化。相反，1978年以来的经济改革没有消灭传统反而为祖先崇拜、地域分类、传统社会网络以及意识形态

所伴随。塘东村政府的干部说:"改革给塘东带来了工业化的发展。同时,它还给塘东带来了封建迷信的死灰复燃。以前,我们如开群众大会,几乎一呼百应。现在,人们都不予参加。可是,当本村的圣迹日佛爷诞生庆典时间一到,群众不需要号召也十分积极。"目前,蔡氏家族的大部分庙宇已得到翻修、祠堂已焕然一新、祖先和神鬼的祭祀大为流行、族谱全已重写、旧的社会关系也已回到社会舞台上来……

民间传统的复兴已经引起国内外理论界的普遍关注。国内的文化理论工作者认为,"迷信"的复兴是由于意识形态教育的松懈引起的[23];美国汉学界的萧凤霞则认为,近年来汉人社区传统社会与仪式的复兴是由官方提倡引起的。[24]这两种解释都侧重从政策层面看问题,而忽视了民间传统近年的复兴是一个自发的过程,并且与改革之后,人们对传统的社区认同、网络及意识形态的需求有关。从塘东的例子来看,民间传统的重建与民间社会-经济的发展有密切的关系。这主要表现在如下几个方面:(1)民间传统的社会网络和人际关系在现代化过程中得以恢复的原因是它们在地方企业形成与社会互助中扮演着重要的角色;(2)民间传统的仪式与象征转化为经济性的崇拜,并起到了操演社会竞争的作用,而这有助于民间竞争精神的培养。(3)民间传统服务于对外集资与地方公益事业的发展。下文作者力图对这三个方面进行具体分析。

在1950—1970年代,政府采取一系列措施试图以新的社会网络和人际关系取代塘东原有的民间传统社区。根据三位年龄在六十岁以上的资料提供者的介绍,政府试图把传统的家族制度与地域分类制度标准化为村民组织。在互助组阶段(1950年代中期),政府试图进一步把房支与地域分类转变为以"亲堂"为

基础的"互助组"。到了集体化阶段(1950年代晚期),政府采用极端化政策把原来的互助组归为大队与生产队。直到1978年,宗族房支制度、民间地域分类及祖先崇拜都被视为"封建残余"而加以批判压制。尤其是六十年代初,从外乡(如安海)调来工作的干部由于不是本地人,便更加大胆地利用"社会主义教育运动"的口号对塘东的祖厝、族谱、庙宇进行全面破坏。

1978年以来,中国实行农村经济改革,推行"生产责任制",把土地重新分给农民,并提倡农村工业化与小城镇化。政府并把公社、大队、生产队的制度改为乡镇、行政村、自然村与村民小组的制度。但是,这新一套的行政单位实际上并不是一种生产联合的制度,而更重要地起着社会控制与国家权力象征的作用。真正在起经济过程社会化作用的,是民间传统的家族制度与社区认同。换句话说,现代化并没有带来传统的家族房支、姻亲与邻里关系网络的破坏,而是促进了这一系列非正式的地方性制度进入功能再现的过程。

汉学人类学者如弗里德曼的研究[25],倾向于把中国汉人社区的家族与房支等社会形式看成一种组织方式和社会控制方式,他的家族研究缺乏一种历时性的概念,从而忽视了汉人家族在明清时期可能已经经历了基层化与地方化的过程。塘东的材料没有足够证明明清家族史的问题。但是,却证明了家族作为一种基层与地方型的社会合作的存在的长期性。就目前的现状观之,其合作意义更加明显。作者对塘东村的三十个家户进行社会互助的抽样调查,把互助形式分成财政(借贷、礼金)、关系(关系介绍)、劳力、信息四类,发现这些互助形式在家事、急救、投资等项中均占重要地位,尤其是堂亲和姻亲关系更为突出(参见下表):

表1：社会互助中的非正式关系

| 互助类别<br>关系 | 财政支持 | 关系支持 | 劳力支持 | 信息支持 |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| 堂亲 | 48% | 41% | 78% | 42% |
| 姻亲 | 25% | 34% | 14% | 29% |
| 朋友 | 27% | 25% | 8% | 29% |

更重要的是，改革以来复兴的家族房支、姻亲关系及地域分类对副业发展起到了社会支柱的作用。1949年之后政府提倡的农业经济已衰落，取而代之的是大量的传统"讨海业"，亦即海蛎与紫菜的生产与销售。"讨海业"与农业不同，需要较为广泛的社会合作与分工。海蛎与紫菜的生产流通过程可分为三个阶段：采集/养殖——加工——销售/市场投入。在大部分依赖海产为生计的塘东蔡姓家户中，采集/养殖阶段基本上是由家户内部成员展开的。可是，海产的加工与销售却包容了家户之间的合作。而在家户之间的合作中，传统的地域分类(朋友)、房支以及姻亲关系，起了关键性的作用。

在社会调查期间，我走访了三个从事"讨海业"的家户。其中，一家从事海蛎生产，两家从事紫菜生产。在从事海蛎生产业的这一家户中，从海边礁石定期采集带壳海蛎的人员，包括本家户的三位女姓成员(户主之妻及二位儿媳)。在海边采集完海蛎之后，由本家户的三位女性成员、户主及二位儿子运输到家中。在家中，对海蛎进行加工。有时，该家户请同"房份"(房支)的邻居(同地域分类)帮工。在销售海蛎成品的时候，所包容的社会关系比加工更为广泛。据本人的访问，该家户除把海蛎卖给本村集市的顾客以外，还托外家(妻方亲属)在围头集市出售，并通

过在金井镇工作的叔公，卖给镇里一家海蛎干加工厂，通过该厂销往闽南各地。另外，在调查两家从事紫菜生产业的家户时，我发现类似上述的传统社会关系网络也在起关键性的作用。在这两个家户中，种植紫菜是由家户内部成员展开的。晒干紫菜的工作也由家户成员独立进行。可是，紫菜的运输已市场化。但紫菜的市场化也是通过家户的外部社会关系进行。在这两个家户中，其中一家通过本村的一位在县供销社工作的职工，将紫菜包销给政府的供销系统，运销全国。另一家通过邻居堂亲的相识关系，直接卖到泉州市一家食品公司。

民间传统的社会组织不仅对农业向商业化的"讨海业"转换起了积极作用，还对当地工业化的过程，作出了重要的贡献。据村政府的不完全统计，1990年塘东村工业总产值占全村总收入的40%以上，而主要工业是服装业。这些公司许多资产已超过百万甚至千万，是以较广泛的集资为基础的。传统的社会学理论认为，现代化会引起传统的集资方式（如亲族互助集资）向非传统的集资方式（如公开的股份公司）蜕变。在塘东，过程似乎是相反的。在前十年的实践中，集资方式是由非传统的社会关系集资向家族集资蜕变，而非反之。现在塘东三家最大的服装生产公司原来是同一家。在1980年，由三个不同房支的青年，通过文革时形成的同学关系（现代式关系），集资办起塘东第一家服装厂。到1985年，这三个青年之间产生门户之见，因出身不同家户与房支，而产生互不信任感。于是，分裂为各自独立的三家企业。目前，这三家企业都是凭借家户的亲堂关系（父方）与亲戚关系（母方）集资、供销。并且，传统的家族式集资方式并不引起企业的退化，而是使企业三家鼎立，产生了激烈的竞争关系。

在传统的塘东社会中，仪式与象征是社会－文化的组成部分，与社会－经济体系互相作用，是地方性社会网络与地方社区认同形成的辅助。塘东的祖先崇拜和地域崇拜与地方的社会组织相对称，并服务于社区的内部团结与外部联系。1950年代以后，由于政府试图对社会组织进行全面的总规划，因此采用了强力的措施以压制民间仪式，把民间宗教列为“封建迷信”加以批判。到1970年代，祖祠的崇拜与地域性庙宇几乎被全部清除，族谱与民间宗教用具在1964年到1976年间被大量烧毁。伴随着“改革开放”等现代化措施的推行，民间宗教仪式得以全面恢复。塘东民间宗教仪式的复兴有社会学的意义，它是民间传统与现代化交织发展、互相影响的展示。从地方社会的层面看，民间宗教仪式在现代化过程中可能起着：(1)联络地方社会关系；(2)操演社会竞争的作用。进一步说，民间宗教在现代化过程中的延续，不是“落后”的现象，而是与民间商业精神的兴起有关。

首先，民间宗教仪式的复兴表征传统的地方认同对于现代化过程中基层的社会经济合作有下述功能。民间宗教的信仰与仪式是以神、祖先和鬼为主线的。而民间所信仰祭拜的神、祖先和鬼实际上与社区、宗族、家户的认同有关。神往往代表一个社区的认同，祖先代表家户与宗族房支的认同，而鬼是“非祖先的祖先”，与家和族的自我封闭式定义有关。从这个角度看，塘东的民间崇拜与仪式的复兴反映了民间社区与家族—家户认同在现代化过程中的再现。“三乡宫”崇拜，展示出塘东人认同感的复兴；祖祠、祖厅、祖龛与族(家)谱反映了家族房支制度的重现；七月十三日普渡，重新肯定了传统祭祀圈在联系农村社会—经济关系中的作用。因此民间宗教在现代化过程中的复兴，与民间社会网络的复兴是互相促进的。如果说民间社会网络有助于

民间经济联合的形成，那么民间宗教就是透过辅助民间社会网络的形成而间接地服务于民间经济联合的形成。

更重要的，是仪式和象征创造了一种超经济的等级，鼓励各家户为争取在这个象征性的等级中取得一席之地，因此造成了一种民间的竞争文化伦理。塘东村仪式－象征的等级性主要表现在两个方面：(1)下祠堂的晋主仪式；(2)王爷庙的“搏龟”仪式。所谓“晋主”是指，家户向全村的祖祠“东祭家庙”晋奉各自的祖先灵位。“晋主”讲究等级化，规定受“晋奉”的祖先需要在辈份与道德威望方面达到一定的水平。当然，在真正进行“晋主”仪式时，辈份与“德高望重”并非唯一的标准，往往允许家户用金钱财物换取“晋主”的机会以及在祖祠中的灵位。“晋主”仪式颇类似“竞选”。所谓“搏龟”的仪式，就是在“三乡宫”或地域分类的王爷庙诞辰庆典时，竞争得到仪式组织者“龟头”(或头家)的地位。根据传统的规定，在塘东每个村庙都设有若干“龟头”(或头家)的名额，与村落地域分化的数目或厅的数目相对称。“搏龟”就是在佛爷诞辰之日，由村民竞争得到“龟头”的地位。仪式进行的过程，首先由想当选为“龟头”的村民向神许愿，声明如中选将在次年神明诞辰之时雇佣戏班大酬神明。此后，由道士代表参与竞选者在神面前用一对竹制的占卜用具(杯)问神是否选中候选人，若占卜符号显示三次“同意”(阴阳杯)，候选人即当选为头家。

“晋主”与“搏龟”的风格，其目的在于选出村中的显要人物(如“主”与“头家”)。此种仪式的形成有三种因素：(1)神明或谱系作为竞选的最高决定人；(2)道士作为竞选的媒介与代理人；(3)竞选人。两种仪式都包含一种象征的交换关系。“晋主”是以辈份、德望与钱财换取灵位，而“搏龟”则以戏班等换取仪式中

的地位。两类仪式既提供了一种社会均衡的制度，又提供了一种平等竞争的机会。仪式的存在使每一个有意愿的村民（代表家户）都有机会参与争当“显要人物”。并且，此类显要人物并非政治现实中有政治资本的权力代表人，而是以财富的所有权与欲求为资本。把这一类竞争性仪式看成是“民间资本主义”的表演，实不为过。“晋主”与“搏龟”在明清时期即已存在，其兴起可能反映汉人社区资本主义精神的成长。根据两位七十岁以上的老人的回忆，在1949年以前“晋主”与“搏龟”并不像目前如此具有竞争性。旧社会的“晋主”仪式，主裁权在祖祠的老人议事会，而“搏龟”由于平日“庙产”的存在，而受到排挤。近年来，这两种仪式愈演愈烈。竞争性仪式在现代化过程中的扩大不是一种偶然的现象，而是因为现代化过程中需要一种社会竞争的操演而引起。

在现代化过程中，民间传统仪式与象征除了延续社会联系的功能之外，还宏扬了民间竞争性，使民间的崇拜转换为商业性的崇拜。在塘东的三十余家小商店中，都有土地公与吴明妈的画像与神龛。工商界的村民，尤其对神特别尊重。试图弃农经商的青年更是祈求神灵的扶助。马丁把中国民间崇拜仪式看成是神人之间的交流方式。[26]在塘东，仪式亦是神人之间的交流。而其交流的内容多为对商业决策与过程的参谋与保护。我在塘东的村庙里时常遇到村民到“三乡宫”插签问神。所问的题目大多如：“家人某某欲在某地开张谋生意，是否可行？”可见，现代化过程中，神不仅与社会认同有关，还与民间祈望获得对商业利益的长远保护有关。

此外，汉人社区的民间传统与地方公益事业自古就有密切关系。在明清时期汉人社区祖祠与庙宇往往有公田义仓，用以

社区的道路、桥梁、学校、仪式的建设，是社会公益事业的支柱。在塘东，民间传统与地方公益事业的关系也十分密切，只是在表现形式上有其地方特殊性。在没有或极少海外移民的汉人社区，民间传统对公益事业的支助主要表现为组织性的。在一般汉人社区，民间传统的家族制度与庙宇的组织起着帮助集体性的建设项目之设计与实施作用。在塘东，传统社会—文化与公益事业的关系，不直接是组织性的，而以家族两半—海内外塘东人—间关系为其中介，二者的关系则主要体现在本土的传统吸引海外资金为地方公益事业服务上。

如前所述，塘东的地方传统的一个因素是海外关系。《蔡氏家谱》比较完整地记载了明清以降蔡氏村民向海外移民的历史以及海外移民对塘东地方社会—文化的深刻影响。塘东的地方性传统原来就起着联系海内外塘东人的作用。在菲律宾，塘东移民早在 1921 年就成立了“菲律宾同乡会”，其宗旨除在于“联络旅菲乡侨感情，发挥互惠精神”外（《菲律宾塘东同乡会章程》第一章），还在于“策划建设家乡”（同上第二章）[27]。1960—1970 年代，海外移民数量锐减、海外关系难以疏通。1980 年代以来，政府鼓励把侨资当作现代化的资源之一来发展，使侨资重新成为当地的公益事业建设的基金，并支持了许多工商业的发展。1990 年出版的《金井侨乡》一书反映了 1980 年代以来“侨资”传统的复兴。

> 十多年来，塘东乡侨捐资兴建公益事业达326 万元。菲律宾同乡会五十年代就集资捐建锦东小学校舍……近期由菲乡会集资伍拾多万元兴建小学新校舍……先贤蔡文华夫人陈秋玉捐建西资岩至泉围公路的石砖大道旅。美乡侨……捐建入村水泥大道，立大彩门耗资30 多万元。旅菲华

侨蔡伯惠亦耗资30多万元，建环村公路……旅菲锦东同乡会发动个人捐建12座大公厕……菲锦东同乡会于1987年重建祖祠“东蔡家庙”。[28]

由上段可见，塘东海外移民对塘东社会－经济的影响主要表现在：(1)对塘东的公益事业如道路和学校的现代化的贡献；(2)对塘东的现代卫生观念(以新型公厕为代表)的形成的贡献；(3)对塘东的家族发展与民间崇拜的发展的贡献。此外，上文还未提及，塘东的海内外族亲关系为工商业的发展起了重要的作用。民间传统对“海外关系”和“侨汇型社会－经济的形成，起了重要的作用。首先，民间传统的家族制度在现代化过程中重新成为社会－经济领域中的“海外关系”的基础。现代化过程中，塘东大量引进侨资创建社区的工商业与公益事业，其成功的原因在于“族亲”与“乡土”观念的宏扬。而在其中，家族谱系的推衍扮演了重要的角色。民间传统的家族认同与私人感情不仅支持塘东公益事业的现代化，还支持塘东对外社会—经济网络的形成。例如，一家较大的制衣厂起源于几位堂亲的合股投资，并与香港的亲戚组成联网的加工—销售关系。1983年在该厂的投资中，50%是本村的堂亲合股，而另外50%则来自香港的亲戚。海外的族亲为乡土工业的发展提供了部分资金，并开拓了乡土工业的国际市场，使乡土工业的社会—经济网络向超地方的区域扩展。

其次，民间传统仪式在乡土—海外关系的重构中扮演了重要角色。海外关系的重构部分建立在如上所述的私人亲眷关系的互助基础上。可是，由仪式与象征所表达的塘东人全村的总认同也在这种关系的重建中起了重要作用。上述已经提到，传统上的塘东人的认同是透过祖祠、族谱、村庙与村神而造成的。

1980年代以来，塘东民间宗教建筑与活动的恢复，与民间地方认同的复兴以及民间商业精神的兴起有关。此外，还与海外塘东人对地方社会的参与有关。同时，它还与海外塘东人对地方政治的参与有关。塘东的多数房支公有的"角落庙"是在海内外的同房支的堂亲合资兴建的。象征塘东人的总认同的"三乡宫"也在很大程度上依赖海外同乡会支持下重建。更重要的是，象征塘东人族源与认同感的下祠堂"东蔡家庙"完全是在海外塘东人的资助下于1984—1986年间重建。在"东蔡家庙"，海外塘东人出资建立了祖祠的董事会、老人会。这两个会的活动范围相当广泛。祖祠的董事会代理华侨处理祭祖与财务工作。老人会则对家乡的婚丧礼仪进行督导。塘东还建立锦东学校董事会、华侨同乡会办事处，引导社区规划、家乡建设。可见，海内外塘东人在民间宗教仪式与公益事业方面的合作，与民间乡土观念的再创造有关。而这种乡土观念的形成又反过来促进了地方建设与商业的发展。

## 现代化理论的反思

> 在中国政治结合的过程中，用一个合理的和统一的结构来代替参差不齐的传统结构，看起来比较理想。但应当考虑到，这种替代是否必需，以及需要花多大的代价去实施它。
>
> ——《江村经济》第113页

正如我在文章开头所概括的，近代以来对于"现代化"的各

种讨论多数都将民间的传统看成“现代化”进程的障碍。[29]社会进化论的观念把“民间传统”当成历史的残存加以研究，强调其消失对于现代化的关键性。持这种主张的学者在探讨某些社区现代化停滞不前的原因时，常把“落后”归咎于民间传统的延续；另一些学者则把某些东方社会的变迁看成是表面的现代化，不承认它们能够进入与西方社会一样的发展阶段。社会科学里的此类“反传统”的言论，强烈地影响了近代以来中国对于自身民间传统的政策。近代对中国民间传统如祖先崇拜、家族制度、地域分类、神鬼崇拜的反对，起始于西方传教士与殖民主义者。[30]有趣的是，这种外来的反传统运动到民国革命以后成为官方政治－意识形态所信奉的教条之一。本世纪初以来由政府组织的“反封建”、“新生活运动”、“破迷运动”以及各类的政治教育运动都把破除民间传统当成首要任务。直到近年，由于创造民族认同和经济的需要，民间传统才得到选择性的容许。

我在福建南部地区塘东村进行的社会人类学田野调查，涉及了一般功能分析的民族志所需要的多数方面，如社区背景、社会组织、仪式制度、信仰、经济活动等等。但在本文中，我的主要论题是对“现代化”概念的再思考，因而并没有把田野调查证据全盘托出，也没有建构出一幅社区全观的图景。文章所采用的叙述法似乎也以“过去”之于“现在”的转变为主线，因此颇有切割历史之嫌。不过，这种叙述法有其优点。通过对塘东村社区历程的研究，我得出了如下几点认识：第一，在该社区进行的历史、口头传统和制度的调查说明，把“地方传统”界定为“迷信”或与“现代性”格格不入的“旧事物”是不恰当的。地方传统是延绵地展开的社区历史的一部分，它的构成不单纯是“落后的集体符号体系”，而是由一定的社会交往规则、空间分布和行动领域、社

会-经济模式以及人对社会生活的解释所组合。在描写这些个别的现象时，我们不能把它们彼此切割开来。如果说存在地方传统的话，那么这种传统就是一种文化，或结合了社会交往规则、空间分布和行动领域、社会—经济模式以及人对社会生活的解释的整体。

近代以来，不少政论家把农村的民间传统看成是以小农经济为主的封闭型文化，或看成是现代式的大众文化的对立物。正如最近孔迈隆所指出的[31]，这种观点忽略了中国农民传统自身的规律。就塘东村的实例而论之，民间的地方传统的组合相当复杂，它同时包容地方性的制度（维持社会存在的家族房支与地域分类制度、地方性的家族与社区认同）、超地方的区域社会-经济形态（"讨海业"、"海外交通"、市场贸易）以及仪式和象征上所表现的民间社会竞争的意识。

第二，社区生活从"过去"到"现在"的推移，不是简单的"传统"到"现代"的"进化"，而是一种具体的社会历史过程。一个社区之形成"社区"，自然而然地是通过其特定的社会交往规则、空间分布和行动领域、社会-经济模式以及人对社会生活的解释的组合而实现的。我们可以把这种社区生活的组合称为"地方传统"。时间的推移不一定导致地方传统的"衰落"，而只能引起不同社会力量交错和互动模式的变化。在明清时期，塘东与其他社区一样，是远离于"天"或帝国政权的地方，因而其地方传统是相对地"自在"的。本世纪以来，一系列政治运动影响了当地社区生活的自在性。不过，这些影响没有彻底推翻传统。地方传统可以在某些强制性的改造中暂时在社会地平线上消失，但是，作为一种文化模式，其在当地的社会记忆中，历来都存在。值得注意的是，八十年代以来的"改革"，不但没有使传统消失，

反而给予它重新获得生命力的机会。

第三，社区的地方传统在"现代化过程"中的复兴，与民间社会－经济活动对传统社会与文化资源的重新需求有密切的关系。在当地社会－经济不再被视为超地方政治力量的"责任"时，地方的力量依赖自身的传统创造了适应于社会变迁需要的资源。在塘东村，民间传统的现代适应具体表现在三个方面：(1)经复兴，民间传统的社会网络和人际关系在地方工商业的兴起与社会互助中扮演重要角色；(2)民间传统的仪式与象征转化为经济性的崇拜，并起了操演社会竞争的作用；(3)民间传统服务于"海外关系"的重建。

在上文的具体讨论中，我保留传统－现代化的概念，并在这个概念的两元框架下，考察中国农村社区生活的演变个案。这样做的目的，是为了描写的明晰起见。实际上，通过上述三方面的观察的总结，我们可以发现"现代化"这一术语并不足以用来描写近代以来中国的社会变迁。先不说民间地方传统在现时社会变迁的适应性，就它在一个世纪的经历来看，我们便可以认为，这个过程不是单线的从传统到现代的转变，而是民间传统作为自在的社会－文化形式在社区生活中的支配地位，经过各种运动被定位为"现代性的敌人"，再从这种运动的靶子的地位逃脱出来，重新寻求自身的定位的过程。换言之，以往社会科学界以为"现代化"主要是一个社会－经济转型的过程，而通过经验的考察，我们发现它仅仅是一种政治和意识形态的理想模式。就这一点而论，在社区的时空坐落中考察民间文化和传统，一方面可以使我们了解文化和传统的固有特性，另一方面对于我们思考现代化理论的局限性也将具有重要的贡献。

这就意味着，从社区的历程来展开社会人类学的考察，我们

所面临的不仅是本文所侧重叙述的地方传统的命运，而且面临一个超地方的政治和意识形态过程。虽然这个政治和意识形态过程是超地方的，但是在社区中可以寻找到它的影子。从“现代化”的角度来看，至少在中国，这向来就是一个“计划的社会变迁”过程。也就是说，如果说“现代化”存在的话，那么它不是“自然的”经济、社会和文化转型，而是以权力和包括人类学者在内的知识精英上层所设计的，并假设为民众所需要的可欲目标。而正如著名英国社会学家吉登斯所言，这一目标和过程的设计，与现代国家权力的转变有密切的关系。[32]

我在上文偏重从社区地方传统的内涵和适应的角度来描写一个农村的社会生活，而对于超社区的国家权力转变与“现代化”观念的相关性未加具体探讨。在认识到传统与现代的分辨主要是出于现代政治和意识形态的设计，以及现实社会生活中传统与现代的不可分割特性之后，我们似乎有必要对现代政治和意识形态的设计，与可观察的社会现实之间的不一致性，加以进一步的解释。因为此不一致性的不是在地方性场域中发生的，因此我们也有必要在其所发生的超地方场域中加以论述，而要做到这一点，我们只好依据理论的重新发现来作解释。

1985年，吉登斯出版了在社会科学界引起广泛反响的《民族－国家与暴力》一书，对现代社会转型进行了独特的论述。该书以全球社会变迁的历程为叙述框架，阐明社会转型的一般模式。吉登斯认为，现代社会转型除了“生产力”的提高（马克思）、人的理性化（韦伯）、社会分工的发展（涂尔干）之外，更重要的是国家形态的变化。所谓“现代社会”与“传统社会”的差异，主要在于现代社会以民族－国家为特征，其突出表现是国家与社会的高度融合。造成这种国家与社会高度融合的动因，包括生产

力与生产关系的变迁，同时也包括其他三种力量的发展：以信息储存和行政网络为手段的人身监视力、军事暴力手段的国家化、以及人类行为的工业主义。现代社会之所以与传统社会形成对照，是由于现代社会中物质生产高度发达、信息和行政监视大幅度延伸、暴力手段为国家所垄断、工业主义渗透到社会的各部分。

吉登斯把具体的社会转型过程分为三段：传统国家时代、绝对主义国家时代以及现代民族—国家时代。在传统国家（城邦、封建国家、继嗣帝国、中央化官僚帝国）时代，阶级分化十分明显，并表现在城乡之别，也就是说上层阶级居住在城市，下层阶级居住在乡村。城乡之别不仅体现出阶级差异，而且还表示传统国家行政力量涵盖面的局限性。在任何形式的传统国家中，政府对社会的行政控制都被限制在城市之内，同时国家象征体系与宗教与一般人民的"民俗"保持着相当大的距离，这便导致监视力的软弱。城乡之别与监视力的不发达证明，传统国家不是"权力集装器"，那就是说国家与社会的关系较松散，国家只有"边陲"而没有"疆界"，也没有对军事力量的垄断权（大量的军事力量受军阀和民间力量操作）。在行为的规范方面，许多规矩只在贵族阶层有效，对一般人民毫无制约力。

传统国家向现代国家的过渡期，就是绝对主义国家。在欧洲，绝对主义国家在十六、十七世纪出现，其首要的表现是大型帝国逐步蜕变为分立的国家。首先，民族与民族之间的"自然边陲"被确定为"疆界"，随之，"主权"的观念也出现了，神异性的国王变成国家主权神圣性和分立性的代理人和象征，法律成为全民性的规范，直接界定个人与国家之间的关系以及制裁制度。与此同时，军事技术的发展为暴力的扩张提供条件，军队内部行

政管理手段高度发达并为社会秩序控制提供可借用的体系，海军力量的成长为全球化创造了必备的前提。

绝对主义国家的发展为现代民族—国家奠定了基础，它为后者提供了疆域概念和主权性。不过，现代民族—国家只是到十九世纪初才开始在欧洲出现，其推动力在于行政力量、公民观以及全球化，而主要的基础是配置性资源和权威性资源的增长。所谓"配置性资源"指的就是物质资源，而"权威性资源"指的是行政力量的源泉。吉登斯认为，这两种资源是不可分的，它们的联系机制就是"工业化"。工业化不仅导致物质资源的增长，而且还导致"工业主义"作为一种行政力量和个人行为取向的发展以及权威性资源的开发。进一步地，商品化使法律成为全民准则、税务成为国家控制工业的手段、劳动力成为"工作区位"的附属品、国家成为世界体系的一员。此外，传播媒体、交通、邮电等资源的开发，使国家更容易地渗透到社会中，强化其监视力。

依据吉登斯的框架，中国国家是从城邦国家转变为官僚—继嗣帝国，经历明清的绝对主义国家（此时期从具有世界影响的元帝国，转入严格限定边界的明清帝国），在本世纪初进入民族—国家的。这一转变同样地经历国家与社会分离（城乡分离）到国家与社会充分一体化的变迁。在《民族—国家与暴力》一书中，吉登斯并没有对社区与国家力量变迁史加以系统化的联想。但是，他对于国家与社会关系从传统国家、经绝对主义国家、到现代民族－国家的演变过程的考察，也隐含社区作为社会的主要单位所经历过的一系列地位变动。可以说，民族－国家的成长史是以社区内部的人民不断地被从地方性的制约"解放出来"，直接面对国家的全民性规范、行政监视、工业管理、意识形态的影响和制约的过程。如果我们可以把明清

以前称为传统国家、明清称为绝对主义国家、民国以来称为现代民族－国家的话，那么我们同样地可以说中国社区的历程是以城乡－阶级分化为开端、经内外权力（绝对主义国家与西方世界体系）交错导致的"主权"和社区"全民化"过程、进入国家对社区监控全权化的。萧凤霞在《华南的代理人和受害者》一书中，指出中国社区与国家关系的变化经历过传统时代县以下社区的相对独立性，向一个世纪以来的行政"细胞化"转变。这一论点，基本上符合民族—国家理论的框架，并在一定意义上说明了这一框架的可行性。[33]

正如吉登斯本人所承认的，他的国家与社会关系史模式只是一种为了理论说明而建构起来的"理想模式"，在不同民族的实践中可能出现地方性的变异。不过，如果我们已经意识到这一模式的建设性，那么我们可以说即使对中国社会变迁史有具有一定说明意义。首先，从这个框架来看，中国政治话语中"现代化"的理念，是新民族－国家对社会和社区的全权化监控的一种意识形态合法论，其所服务的对象是新权力结构的建设。其次，与这一点相关地，把传统视为"现代化的敌人"或必然为现代性取代的文化模式，证明的也仅是这种理想模式的合法性，因而其对现实社会的分析力并不大。再次，由于传统—现代的对立观反映的是所谓农民—公民对立的理念，也不是社会现实的存在。最后，由上述三点综合起来看，目前中国农村社区民间传统的延续和复兴，恰好证明意识形态与现实之间的差距。也就是说，民间传统的曲折回归证明，没有一个国家是完全意义上的现代或民族—国家。

从另一个角度，我们可以运用吉登斯的国家与社会关系变迁史框架，对社区内部社会秩序、行动、互惠以及它们与外在政

治、社会、文化的互动加以考察，进而建构一部有益于理解大社会及其变动的社区史。吉登斯从宏观的世界史角度，阐明大社会从传统国家、经绝对主义国家、到现代民族－国家的转变。社区史则可以反映如下过程：原有的较为自立的社区及其外联区位体系、经历绝对主义国家的行政区位制约、走向“全民”社区行政“细胞化”的历程。当然，在重构这一社区历史的过程中，中国历史的独特性是值得注意的。具体地说，我们应该注意到，在建构现代民族—国家过程中，官僚—继嗣帝国和绝对主义国家的制度也存留下来。这种历史的绵延性和回归性，给予社区在现代场合中得以延生的空间，其具体表现就是本文探讨的“传统复兴”、“社区生活回归”。因此，在现代国家建立之后，社区并没有在中国社会消失或完全被“细胞化”，并且其作用有“愈演愈烈”之倾向。因此，汉人社区史的叙述框架，尚需包容“倒逆时间”的观念，描写“从现代到过去”，“细胞化”以后的社区寻找它们原有的生存根源的“怀旧”过程。

# 结　语

由于文化的隔阂而引起的矛盾会威胁人们的共同生存。

——《人的研究在中国》[34]第10页

研究西方社会转型的学者可以轻易地以单线的模式讨论“进步”，而关注非西方社会变迁的社会科学工作者不免地受到理性经济人理论和文化范式之间的张力的制约。东、西方学者的境遇之别，在社会人类学界最生动地体现于马林诺夫斯基和

他的学生费孝通对文化变迁的解释差异上。不少学者以为，费氏的理论与马氏同出一炉，其实它们的立足点有一定差别。

作为一个功能主义的导师，马林诺夫斯基专注于社会一文化内部的组合和关系，这种专注是他在首次世界大战期间对"良性社会操作"的期待之表现。当过于局限在社会一文化内部规则的马林诺夫斯基被迫对变迁作出解答时，他给出的答案是他曾经极力反对过的传播论。他认为，非西方社会（如特洛布里安德社会）的变迁动力，来自于社会一文化的外部，即西方文明的外在冲击。在为费氏《江村经济》所写的前言中，马氏说，此书写得最出色的是关于工业开发对于社会变迁的影响的那个章节，而此章的变迁论与马氏的看法恰好是不同的。费氏的描写说明，当时政府为了表现其对"现代化"和"计划的社会变迁"的追求，发明新的行政和税务制度，其实这些措施均无效力。真正起变迁动力作用的是一个从传统士绅阶层蜕变出来、研习新技术的精英。他（她）们是本土的，而不是外来的，尽管所习得的知识和技术是"洋货"。

在我看来，正如马林诺夫斯基当时可能已经充分地认识到，费氏的考虑有两层：第一，他主张变迁的过程必须"建立在旧的基础上"，或者说，建立在本土的、草根文化基础上；第二，表面的服务于权力需要的各种"运动"（如民国基层行政建设），因为没有建立在坚实的社会知识和科技知识基础上，所以其"现代化"的口号只是"政治应变"的借口。出于这两层考虑，费氏在《江村经济》发表之后出版的《乡土中国》一书，以优美、通俗的文体，进入乡土社会的内部，从"被研究者"的角度和认同，提醒社会－文化改造者在他们的"运动"中务必尊重"乡土本色"原有的价值。

我在本文中采用的资料和评注的理论，多数来自于近年的

发展。本来，我没有意图去不断注释费孝通教授的论点。但是，在反复的田野素材和理论的反省中，促使我重读他的早期作品。从中，我发现半个世纪以前的东西并没有随着时间的推移而失去意义：当时的思想与社会张力依然存在，而费氏所力图提醒学界和政论界的那几点简明的道理依然值得我们引以为思考的线路。我通过社区考察理解地方民间文化，并以此为出发点重新评价现代化理论，为的不是别的，而恰恰在于对这位学术前辈的事业本身所具有的价值以及其所描写的文化的价值加以认识。在做完这篇论文之后，我并没有解决本文第一节提出的理性经济人与文化范式的问题，人类普同性与文化相对性的论争在一段相当长的时间内依然会继续存在，而对我来说，这一论争本身便具有价值，因为它提供了我们本土人类学者内醒和跨文化联想的路径。

从本质上讲，社会和文化人类学是一门对传统文化进行深入分析，通过介入到过去的文化中，对现代的"本文化"加以反省的学科。这一学科包含不可分割的两种文化评论策略，一是熟悉化（familiarization），即变我们不熟悉的文化为熟悉的文化，二是陌生（defamiliarization），即变我们熟悉的文化为陌生文化。这两种策略的要求都是跨文化的并置法（cross - cultural juxtaposition），或通过文化比较获得自省。本文的田野素材构不成跨文化研究的基础，但是通过对不同的解释体系（民间地方的、本土人类学的、与外来的解释）并置和交错对比，作者同样获得一种生－熟文化的交流。当然，对一位本土人类学者和对西方人类学者来说，生与熟的文化是不同的。我们的"生文化"可以是外来的理论和作为一个"学者"所不熟知的民间文化，"熟文化"可以是民间文化和本土化的学说。因此，我们的"文化并置"

路径也与西方人类学不同。不过，两者所达到的自省同样地具有意义。

## 注　释


[1] Edmund Leach, 1983, *Social Anthropology*, pp.126—127.

[2] "Preface" by Bronislow Malinowski, to Fei Xiaotong, 1939, *Peasant Life in China*, p.xx.

[3] 费孝通，1983，《乡土中国》，页94。

[4] W.W.Rostow, 1960, *The Stages of Economic Growth*.

[5] Clifford Geertz, 1963, *Peddlers and Princes*.

[6] Eric Hobsbawm and Terence Ranger, 1983, *The Invention of Tradition*; Benedict Anderson, 1983, *Imagined Communities*.

[7] Edward Shils, 1981, *Tradition*.

[8] 如：Steven Harrel, 1985, "Why do the Chinese work so hard? Reflections on an entreprenuer ethic", *Modern China*, 11:206—266.

[9] 如：Justin Niehoff, 1987, "The Chinese villager as industrialist", *Modern China*, 13:278—309.

[10] Gordon Redding, 1990, *The Spirit of Chinese Capitalism*.

[11] Martin Whyte, 1995, "The Social Roots of Chinese Economic Development", *The China Quarterly*, 144:999—1019.

[12] Kenneth Dean, 1993, *Taoism and Popular Cults in Southeast China*, pp.4—6.

[13] Clifford Geertz, *Peddlers and Princes*, pp.3—4.

[14] 塘东蔡氏家族，1985，《蔡氏家谱》。

[15] G.William Skinner, 1964—1965, "Marketing and social structure in rural China", *Journal of Asian Studies*, 1964—1965:2—43;195—228.

[16] Steven Sangren, 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*, pp.61—92.

[17] 郑振满，1992，《明清福建家族组织与社会变迁》，页62—103。

[18] 参见：Arthur Wolf ed., 1974, *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp.105—182; Emily Ahern, 1981, *Chinese Ritual and Politics*.

[19] Stephan Feuchtwang, 1992, *The Imperial Metaphor*.

[20] 王铭铭，1987，《试论泉州港的勃兴与泉州地区人口增长的关系》，刊与《福建人口》，1987(1)。

[21] Robert Redfield, 1956, *Peasant Society and Culture*.

[22] Ernest Gellner, 1983, *Nations and Nationalism*.

[23] 周英，1988，《封建迷信与群众文化》，刊于《群众文化》，1988(1).

[24] Helen Siu, 1989, "Recycling tradition", *Unofficial China*, Perry Link et al eds., pp. 121—137.

[25] Maurice Freedman, 1958, *Lineage Organisation in Southeast China*.

[26] Emily Martin Ahern, 1981, *Chinese Ritual and Politics*.

[27] 菲律宾锦东同乡会，1987(重印)，《章程》。

[28] 金井镇侨联会编，1990，《金井侨乡》，页88—89。

[29] 请参考周忠德和严矩新编译，1983，《现代化问题探索》。

[30] 斯潘塞(Jonathan Spence)，1990，《改变中国》，页291—295。

[31] Myron Cohen, 1994, "Cultural and political inventions in modern China", *Daedalus*, 122:2:151—170.

[32] Anthony Giddens, 1985, *The Nation-State and Violence*.

[33] 不过，由于她的模式局限在对地方政治精英阶层的地位分析，因此不足以作为建构汉人社区史叙述框架的基础。汉学人类学者如要清楚地表述汉人社区中社会力量的历时性转型，需要对社区中和影响社区的外来社会-文化力量作出历史的探讨，而要做到这一点，他们尚需要在宏观的国家与社会关系变迁史的框架下作一番试验。

[34] 费孝通等著，1993，《人的研究在中国》。

# 本书参考文献

Emily Martin AHERN, 1973, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford: Stanford University Press.

Emily Martin AHERN, 1981, *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Benedict ANDERSON, 1983, *The Imagined Community*, London: Verso.

Talal ASAD, 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press.

Marc AUGE, 1979, *The Anthropological Circle*, Cambridge: Cambridge University Press.

J. A. BARNES, 1980, "Kinship studies: Some impressions on the current state of play", *Man*, 15:293—303.

Gregory BATESON, 1936, Naven, Cambridge: Cambridge University Press.

Maurice BLOCH, 1986, *From Blessing to Violence*, Cambridge: Cambridge University Press.

Maurice BLOCH, 1988, "Interview with G. Houtman", *Anthropology Today*, Vol.4, No.1: 18—21.

Maurice BLOCH, 1992, "Internal and external memory: Different ways of being in society", *Suomen Anthropology*, 1992 (1):3—15.

Paul and Laura BOHANNAN, 1969, *Tiv Economy*, New York: Longman.

Pierre BOURDIEU, 1958, *Sociologie de L'Alferie*, Paris: France University Press.

Pierre BOURDIEU, 1963, "The attitude of the Algerian peasant toward time", in J. Pitt-Rivers ed., *Mediterranean Countr-ymen*, Paris: Mouton Press.

Pierre BOURDIEU, 1977, *Outline of a Theory of Pratice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pierre Bourdieu, 1984, *Distinction*, London: Routledge.

Pierre BOURDIEU, 1988, "Vive la crise! For heterodoxy in social science", *Theory and Society*, Vol.17, 1988, pp.775-5.

Pierre BOURDIEU, Homo *Academicus*, Cambridge: Polity.

Pierre BOURDIEU, 1990, *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity.

Pierre BOURDIEU, 1990, *Reproduction in Education, Society, and Culture*, London: Routledge.

Pierre BOURDIEU, 1991, *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity.

Pierre BOURDIEU and L. WACQUANT, 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge.

蔡元培(CAI Yuanpei), 1993(1926), "说民族学",《蔡元培选集》,浙江教育出版社版。

Anita CHAN, Jonathan UNGER, and Richard MADSEN, 1984, *Chen Village: The Recent History of a Peasant Community in Mao's China*, California: California University Press.

陈宝良(CHEN Baoliang),1993,《中国的社与会》,浙江人民出版社。

陈其南(CHEN Chi - Nan),1987,《台湾的传统中国社会》,允晨丛刊。

陈支平(CHEN Zhiping),1991,《近五百年来福建的家族社会与文化》,上海三联书店。

庄英章(CHUANG Ying - Chang),1973,"台湾汉人宗族发展若干问题",《中央研究院民族学研究所集刊》,第36期,第113-40页。

Allen CHUN(陈奕麟),1996a,"The lineage - village complex in Southeastern China",*Current Anthropology*,Vol. 37. No. 3.

陈奕麟(Allen CHUN),1996b,"由'土著观点'探讨汉人亲属关系与组织",《中央研究院民族学研究所集刊》,第81期,第1—18页。

Helen CODERE, 1950, *Fighting with Property*, New York: Augustin.

Anthony COHEN, 1982, ed., *Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*, Manchster: Manchester University Press.

Anthony COHEN, 1986, ed., *Symbolising Communities: Identity and Diversity in British Cultures*, Manchster: Manchester University Press.

Anthony COHEN, 1987, *Whalsay: Symbol, Segment and Boundary*, Manchester: Manchster University Press.

Myron COHEN, 1993, "Cultural and political inventions in modern China: The case of the Chinese 'peasant'", *Daedalus*,

122:2.

J.J.M. De GROOT, 1907, *The Religious System of China*, Leiden: E.J.Brill.

Kenneth DEAN, 1993, *Taoism and Popular Cults in Southeast China*, Princeton: Pinceton University Press.

邓正来(DENG Zhenglai),1994,《中国发展研究的检视》,《中国社会科学季刊》,1994(2)。

Michael DUTTON, 1988, "Policing the Chinese household", *Economy and Society*, 17:2.

Mary DOUGLAS, 1966, *Purity and Danger*, London: Routledge.

Prasenjit DUARA, 1988, *Culture, Power, and the State*, Stanford: Stanford University Press.

杜赞奇 (Prasenjit DUARA),1994,《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》,江苏人民出版社。

E.E. EVANS - PRITCHARD, 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Oxford University Press.

E. E. EVANS - PRITCHARD, 1940, *The Nuer*, Oxford: Oxford University Press.

E.E. EVANS - PRITCHARD, 1962, *Social Anthropology and Other Essays*, New York: The Free Press.

Johannes FABIAN, 1983, *Time and the Other*, Columbia: Columbia University Press.

Hussein FAHIM, 1984, *Indigenous Anthropology in Non - Western Countries*, Chapel Hill: North Carolina University Press.

FEI Hsiao－tung, 1939, *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in Yangtze Valley*, London: Routledge and Kegan Paul.
费孝通(FEI Xiaotong), 1985(再版),《乡土中国》,北京三联书店。
费孝通(FEI Xiaotong),1985,《社会调查自白》,北京知识出版社。
费孝通(FEI Xiaotong),1993,"再谈人的研究在中国",《东亚社会研究》,北京大学出版社,页161—165。
费孝通(FEI Xiaotong),1996,"重读《江村经济》序言",《北京大学学报》(哲社版),1996(4)。
Stephan FEUCHTWANG and WANG Ming－ming, 1991, "The politics of culture or a contest of histories", *Dialectical Anthropology*, 16:3—4.
Stephan FEUCHTWANG, 1974, "Domestic and communal worship in Taiwan", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., Stanford: Stanford University Press, pp.105—130.
Stephan FCUHTWANG, 1975, "Investigating religion", in Maurice Bloch ed., *Marxism and Social Anthropology*, London: Malaby, pp.61—84.
Stephan FEUCHTWANG, 1978, "School－temple and city god", *Studies in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., Stanford: Stanford University Press, pp.103—130.
Stephan FEUCHTWANG, "A Chinese religion exists", *An Old State in New Settings*, Stephan Feuchtwang and Hugh Baker

eds., Oxford: JASO, 1991, 139—161.
Stephan FEUCHTWANG, 1992, "Restoring the gods behind closed doors", *China Now*, 1992:138.
Stephan FEUCHTWANG, 1992, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*, London: Routledge.
Stephan FEUCHTWANG, 1993, "Historical metaphor", *Man*, 28:35—49.
Raymond FIRTH, 1991, "Professor Maurice Freedman: In Memoriam", *An Old State in New Settings*, Hugh Baker and Stephan Feuchtwang eds., Oxford: JASO, pp. i - x.
Meyer FORTES and EVANS - PRITCHARD, 1940, "Introduction" to *African Political Systems*, Oxford: Oxford University Press.
Meyer FORTES, 1945, *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi*, Oxford: Oxford University Press.
Meyer FORTES, 1953, "The structure of unilinear descent groups", *American Anthropologist*, 55.1.:17—41.
Maurice FREEDMAN, 1958, *Lineage Organization In Southeast China*, London: Athlone Press.
Maurice FREEDMAN, 1963, "A Chinese phase in social anthropology", *British Journal of Sociology*, 1963:I:1—19.
Maurice FREEDMAN, 1966, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London: Athlone Press.
Maurice FREEDMAN, 1974, "On the sociological study of Chinese religion", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., Stanford: Stanford University Press, pp. 19—

41.
Hill GATES, 1987, "Money for the gods", *Modern China*, 1987:13.1.
葛兆光(GE Zaoguang), 1994, 《道教与中国民间生活》,《中国社会科学季刊》,1994(1)。
Clifford GEERTZ, 1963, *Peddlers and Princes*, Chicago: Chicago University Press.
Clifford GEERTZ, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
Clifford GEERTZ, 1973, "Politics Past, Politics Present: Some Notes on the Uses of Anthropology in Understanding New States", Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, pp.327—341.
Clifford GEERTZ, 1980, Negara: *The Theatre State in 19th Century Bali*, Princeton: Pinceton University Press.
Clifford GEERTZ, 1988, *Works and Lives*, *Stanfiord*: Stanford University Press.
Ernest GELLNER, 1983, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
Ernest GELLNER, 1983, *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.
Anthony GIDDENS, 1985, *The Nation – State and Violence*, Cambridge: Polity.
Max GLUCKMAN, 1961, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London: Routledge.
Maurice GOLDELIER, 1977, *Perspectives in Marxist*

*Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Marcel GRANET, 1975, *Festivals and Songs of Ancient China*, London: Routledge.

Gregory GULDIN, 1994, *The Saga of Anthropology in China*, New York: Sharpe.广东历史学会编,1985,《明清广东社会经济形态研究》。

Claes HALLGREN, 1979, "The code of Chinese kinship: A critique of the work of Maurice Freedman", *Ethnos*, 1979 :1—2: 7.

Steven HARRELL, 1985, "Why do the Chinese work so hard? Reflections on an entreprenuer ethic", *Modern China*, 11:206—266.

Steven HARRELL, 1987, "The concept ogf fate in Chinese folk ideology", *Modern China*, 13.1.

Eric HOBSBAWM and Terence RANGER eds., 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

HU Hsien - chin, 1948, *The Common Descent Group in China and Its Functions*, New York: The Viking Fund, Inc..

黄宗智(Philip HUANG),1994,《中国研究的规范认识危机》,香港牛津大学出版社。

Danial KULP, 1925, *Country Life in South China: The Sociology of Familism*, Columbia: Columbia University Press.

Thomas KUHN, 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: Chicago University Press.

Adam KUPER, ed., 1977, *The Social Anthropology of*

*Radcliff - Brown*, London: Routledge.

Adam KUPER, 1991, *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, London: Routledge.

Edmund LEACH, 1954, *Political Systems of Highland Burma*, London: Athlone Press.

Edmund LEACH, 1961, *Rethinking Anthropology*, London: Athlone Press.

Edmund LEACH, 1964, "Animal categories and verbal abuse", *New Directions in the Study of Language*, E. H. Lenneberg, ed., Cambridge: Cambridge University Press, pp. 28—63.

Edmund LEACH, 1982, *Social Anthropology*, London and New York: Fontana.

Claude LEVI - STRAUSS, (1949) 1969, *The Elementary Structures of Kinship*, London: Routledge.

Claude LEVI - STRAUSS, 1962, *Totemism*, London: Routledge.

Claude LEVI - STRAUSS, 1972, *Structural Anthropology*, Vol. 1, London and New York: Penguin Books.

Ioan M. LEWIS 著、黄宣卫、刘容贵译, 1985,《社会人类学导论》,台湾五南图书出版公司。

李亦园(Li Hi - Yuan), 1980,"文化与行为:心理人类学的发展与形成",李亦园主编《文化人类学选读》,食货出版社,页 471—519。

李亦园(Li Hi - Yuan), 1985, "台湾汉人家族的传统与现代化适应",引自李亦园、1992,《文化的图像》,允晨丛刊,第 241—272 页。

林美容(LIN Mei－Jong)，1992.《台湾人的社会与信仰》，自立晚报出版社。

Daniel LITTLE, 1989, *Understanding Peasant China*, Yale: Yale University Press.

Carol MACCORMACK and Marilyn STRATHERN, eds., 1980, *Nature, Culture and Gender*, Cambridge.

Colin MACKERRAS, 1991, *Western Images of China*, Oxford: Oxford University Press.

Richard MADSEN, 1984, *Morality and Power in a Chinese Village*, California.

Bronislow MALINOWSKI, 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, London.

Bronislow MALINOWSKI, 1932, *The Sexual Life of Savages*, London: Harcourt, Brace and World.

马林诺夫斯基(MALINOWSKI)，1936,《巫术、科学、宗教与神话》，商务印书馆。

Bronislow MALINOWSKI, 1939, "Preface", to Hsiao－Tung Fei, *Peasant Life in China*, London: Routledge pp. xix－xxvi.

马林诺夫斯基(MALINOWSKI)，1939，"《江村经济》序"，引自《江村经济》，江苏人民出版社。

Bronislow MALINOWSKI, 1944, *A Scientific Theory of Culture*, Chapel Hill: North Carolina University Press.

Bronislow MALINOWSKI, 1948, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Chicago: Chicago University Press.

马林诺夫斯基著(MALINOWSKI)，费孝通译，1987,《文化论》，中国民间文艺出版社。

George MARCUS and Dick CUSHMAN, 1982, "Ethnographies as texts", *Annual Review of Anthropology*, 11:25—69.
George MARCUS and Michael FISCHER, 1986, *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago: Chicago University Press.
马西沙(MA Xisha)、韩秉方(HAN Bingfang), 1992,《中国民间宗教史》,上海人民出版社。
Brian MORRIS, 1987, *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
Joseph NEEDHAM, 1981, *The Shorter Science and Civilisation in China*:*2*, Cambridge: Cambridge University Press.
Rodney NEEDHAM, 1971, *Rethinking Kinship and Marriage*, London: Routledge.
Justin NIEHOFF, "The Chinese villager as industrialist", *Modern China*, 1987, 13:278—309.
Judith OKELY, 1996, *Own or Other Culture*, London: Routledge.
Sherry ORTNER, 1984, "Theory in anthropology since the sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26:126—166.
欧大年(Daniel OVERMYER), 1993,《中国民间宗教教派研究》,上海古籍出版社。
David PARKIN, ed., 1982, *Semantic Anthropology*, London: Academic Press.
Burton PASTERNAK, 1985, "The disquieting Chinese lineage and its anthropological relevance", *The Chinese Family*, Hsie Jih-chang and Chuang Ying-chang eds., Taipei, pp.165—191.

Burton PASTERNAK, 1972, *Kinship and Community in Two Chinese Villages*, Stanford: Stanford University Press.

Karl POLANY et al, 1957, *Trade, and Market in the Early Empires*, New York: The Free Press.

Sulamith and Jack POTTER, 1990, *China's Peasants: The Anthropology of a Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.

Jack POTTER, 1970, "Land and Lineage in Traditional China", *Family and Kinship in Chinese Society*, Maurice Freedman ed., Stanford: Stanford University Press, pp.121—138.

Alfred RADCLIFFE - BROWN, 1945, "Religion and society", *The Social Anthropology of Radcliffe - Brown*, Adam Kuper ed., London: Routledge, (1977 reprint), pp.103—130.

A.R.拉德克利夫-布朗著(RADCLIFFE - BROWN)、夏建中译, 1988,《社会人类学方法》,山东人民出版社。

Gordon REDDING, 1990, *The Spirit of Chinese Capitalism*, Leiden: de Gruyter.

Robert REDFIELD and Milton SINGER, 1954, "The cultural role of cities", *Economic Development and Social Change*, 3: 53—73.

Robert REDFIELD, 1956, *Peasant Society and Culture*, Chicago: Chicago University Press.

W. H. RIVERS, 1913, "Report on anthropological research ourside America", *The Present Condition and Future Needs of the Science of Anthropology*, Washington.

W. W. ROWSTOW, 1960, *The Stages of Economic Growth*,

Cambridge: Cambridge University Press.

Marshall SAHLINS, 1972, *Stone Age Economics*, *Chicago* : Aldine.

Marshall SAHLINS, 1976, *Culture and Practical Reason*, Chicago: Chicago University Press.

Marshall SAHLINS, 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Michigan: Michigan University Press.

Barbara SANDS and Ramon MYERS, 1986, "The spatial approach to Chinese history", *Journal of Asian Studies*, 45: 721—743.

Steven SANGREN, 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford: Stanford University Press.

Kristopher SCHIPPER, "The written memorial in Taoist ceremonies", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., Stanford: Stanford University Press, 1974, pp.309—325.

Edward SHILS, 1981, *Tradition*, Chicago: Chicago University Press.

Helen SIU, 1989, *Agents and Victims in South China*, Yale: Yale University Press.

Helen SIU, 1989, "Recycling rituals", *Unofficial China*, Perry Link et al eds., New York: Westview, pp.121—137.

William SKINNER, 1964—1965, "Marketing and social structure in rural China", 3 parts, *Joumal of Asian Studies*, 24: 3—43, 195—228, 363—399.

William SKINNER, 1978(1974), "Cities and the hierarchy of

local systems", *Studies in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., Stanford: Stanford University Press.

William SKINNER, 1985, "The structure of Chinese history", *Journal of Asian Studies*, 44:271—292.

William SKINNER, 1991, "Maurice Freedman 1920—1975", *An Old State in New Settings*, Hugh Baker and Stephan Feuchtwang eds., Oxford: JASO, pp.251—262.

Richard SMITH, 1991, *Fortune - Tellers and Philosophers*, New York: Westview.

Robert SMITH, "Afterword", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., Stanford: Stanford University Press, 1974, pp.337—350.

斯潘塞 (Jonathan SPENCE)《改变中国》,三联书店 1990 年版,第 291—295 页。

苏秉琦(SU Bingqi),"关于考古学文化的区系类型问题",《文物》,1981(5)。

Marilyn STRATHERN, 1987, "Out of context: The persuasive fictions of anthropology", *Current Anthropology*, 28:251—281.

Michael TAUSSIG, 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill.

Victor TURNER, 1957, *Schism and Continuity in African Society*, Manchester: Manchester University Press.

Victor TURNER, 1966, *The ritual Process: Structure and Anti - Structure*, Chicago: Chicago University Press.

Immanuel WALLERSTEIN, 1974, *The Modren World System*, New York: Academic Press.

Mingming WANG (王铭铭), 1992, *Flowers of the State, Grasses of the People: Yearly Rites and Aesthetics of Power in Quanzhou, Southeast China*, London University Ph. D Thesis.
Mingming Mingming WANG (王铭铭), 1994, "Quanzhou: The Chinese city as cosmogram", *Cosmos*, 16:1:3—25.
Mingming WANG (王铭铭), 1995, "Place, administration, and territorial cults in late imperial China: A case study from South Fujian", *Late Imperial China*, 16:33—78.
王铭铭(WANG Mingming), 1996, "功能主义人类学的重新评估",《北京大学学报》(哲社版),1996(2)。
王铭铭(WANG Mingming), 1996, "历史、人情与互惠",《福建与台湾社会—文化研究论文集》,第3卷。
王崧兴(WANG Sung - Hsing), 1992, "汉学与中国人类学",引自陈国强等著《建设中国人类学》,上海三联书店,第75—92页。
Barbara WARD, 1965, "Varieties of the conscious model", *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Michael Banton ed , London: Tavistock Publications.
James WATSON, "Standarding the gods: The promotion of T'ien Hou Along the South China", *Popular Culture in Late Imperial China*, David Johnson, Andrew Nathan, Evelyn Rawski eds., California: California University Press, 1985, pp. 292—324.
Jame WATSON, 1979, "Anthropological overview: The development of Chinese descent groups", *Kinship Organization in Late Imperial China*, Patricia Ebrey and James Watson eds., California: California University Press, pp. 272—294.
韦伯 (WEBER), 1995,《儒教与道教》,江苏人民出版社。

Robert WELLER, 1987, *Unities and Diversities in Chinese Religion*, New York and London: McMillan.
Martin WHYTE, 1995, "The Social Roots of Chinese Economic Development", *The China Quarterly*, 144: 999—1019.
Paul WILLIS, 1981, *Learning to Labour*, New York: Columbia University Press.
Arthur WOLF, "Introduction", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., Stanford: Stanford University Press, 1974, pp.1—18.
Arthur WOLF ed., 1974, *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press.
Eric WOLF, 1982, *Europe and the People without History*, California: California University Press.
吴文藻(WU Wenzao), 1935,"现代社区实地研究的意义和功用",《社会研究》, 1935(66)。
吴文藻(WU Wenzao),1988,"导言",费孝通 王同惠《花篮瑶社会组织》,江苏人民出版社。
夏鼐 (XIA Nai), 1977,"碳十四测定年代和中国史前考古学",《考古》, 1977(4)。
徐扬杰(Xu Yangjie), 1992,《中国家族制度史》,人民出版社。
C.K. YANG, 1961, *Religion in Chinese Society*, California: California University Press.
余英时(YU Ying - Shi), 1987,《中国近世宗教伦理与商人精神》,《中国思想传统的现代诠释》,台北联经出版事业公司。
朱天顺(ZHU Tianshun),1982,《中国古代宗教初探》,上海人民出版社。

张紫晨(ZHANG Zhichen),1990,《中国巫术》,三联书店上海分店。
郑振满(ZHENG Zhenman),1992,《明清福建家族组织与社会变迁》,湖南教育出版社。
周忠德(ZHOU Zhongde)和严炬新(YAN Juxin)编译,1983,《现代化问题探索》,知识出版社。

# 出版后记

当前，在海内外华人学者当中，一个呼声正在兴起——它在诉说中华文明的光辉历程，它在争辩中国学术文化的独立地位，它在呼喊中国优秀知识传统的复兴与鼎盛，它在日益清晰而明确地向人类表明：我们不但要自立于世界民族之林，把中国建设成为经济大国和科技大国，我们还要群策群力，力争使中国在二十一世纪变成真正的文明大国、思想大国和学术大国。

在这种令人鼓舞的气氛中，三联书店荣幸地得到海内外关心中国学术文化的朋友们的帮助，编辑出版这套《三联·哈佛燕京学术丛书》，以为华人学者们上述强劲呼求的一种纪录，一个回应。

北京大学和中国社会科学院的一些著名专家、教授应本店之邀，组成学术委员会。学术委员会完全独立地运作，负责审定书稿，并指导本店编辑部进行必要的工作。每一本专著书尾，均刊印学术委员会推荐此书的专家评语。此种学术质量责任制度，将尽可能保证本丛书的学术品格。对于以季羡林教授为首的本丛书学术委员会的辛勤工作和高度责任心，我们深为钦佩并表谢意。

推动中国学术进步，促进国内学术自由，鼓励学界进取探索，是为三联书店之一贯宗旨。希望在中国日益开放、进步、繁

盛的氛围中，在海内外学术机构、热心人士、学界先进的支持帮助下，更多地出版学术和文化精品！

生活·读书·新知三联书店

一九九七年五月